Jean-Luc Marion

FENOMENUL EROSULUI

şase meditaţii

DEISIS

Fenomenul erosului
Şase meditaţii

50
51

12-2005010S

Jean-Luc Marion

Fenomenul erosului

Şase meditaţii

Traducere
Maria-Cornelia Ică jr

Prezentare
Ioan I. Ică jr

12 - 20050105

DEISIS
Sibiu
2004

Iubirea şi filozofia — de la onoarea metafizică pierdută la demnitatea restaurată fenomenologic

Parto seguendo amore.
METASTASIO

Decisivă pentru timpul nostru, meditaţia filozofică a lui Jean-Luc Marion* e în fapt o amplă analiză şi o regândire din temelii a temelor fundamentale ale culturii europene provocată de conştiinţa unei acute crize de identitate atât a filozofiei, cât şi a teologiei moderne. Puternic marcate de fascinaţia ştiinţei şi tentaţia ideologiei, ambele au fost dominate strivitor de proiectul fondator al justificării sau contestării sistemelor de cunoaştere sau de putere, intelectuale sau instituţionale, sociale sau ecleziale. Gândirea şi viaţa originară a omului şi revelaţia divină autentică s-au pierdut însă astfel pe cărările metafizicii substanţei (antice) sau ale subiectului (modern), devenind ştiinţă, tehnică şi ideologie politică, expresii ale voinţei de putere, control şi dominaţie. Metamorfozate în sisteme concurente, filozofia şi teologia modernă şi-au ratat însă — în regimul metafizic al raţiunii întemeietoare — temele lor originare nereuşind să gândească autentic nici „înţelepciunea",

* Pentru detaliile parcursului filozofic şi articulaţiile sistematice ale gândirii lui J.-L. Marion şi referinţele bibliografice şi exegetice indispensabile, cf. studiul nostru introductiv „Un «opus magnum» al filozofiei contemporane. Repere introductive" la: J.-L. MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 5–39.

BIBLIOTECA FACULTĂŢII DE

nici pe „Dumnezeu". Devenite discursuri raționale despre divin sau ființă, filozofiile și teologiile metafizicii au uitat astfel atât de iubirea (*philia*) care face cu putință căutarea înțelepciunii în filozofie, cât și iubirea (*agape*) care e determinația revelată a lui Dumnezeu (*1 Ioan* 4, 8), intrând ambele într-un grav impas. În loc să deschidă spre cele ce sunt și spre Dumnezeu, filozofiile și teologiile metafizice au creat idoli conceptuali care au ecranat accesul spre realitate și revelație: uitând să fie *teo*-logie, auto-revelare a Logosului divin Care Se dă pe Sine Însuși până la abandon și Se manifestă astfel ca Iubire, teologiile au devenit simple teo-*logii*, supunând Logosul divin controlului și dominației logosului uman; renunțând să fie *filo*-sofie, manifestare a iubirii de înțelepciune în autorevelarea celor ce sunt, filozofiile au devenit simple filo-*sofii*, supunând automanifestarea realităților imperialismului eului gânditor. Înainte însă ca lucrurile să fie cunoscute și să fie, ele trebuie să se dea, să fie date; înainte ca Dumnezeu să fie cunoscut, trebuie mai întâi să Se dea pe Sine în revelație; iar ca să putem cunoaște ceva, trebuie să dorim să cunoaștem, trebuie să iubim cunoașterea.

Negândite până acum, donația și iubirea devin, așadar, pentru Marion, tema originară și sarcina principală a gândirii autentice, nemetafizice. Căutata gândire nemetafizică nu poate fi însă decât o fenomenologie, în care fenomenele trebuie să apară, să se arate plecând de la ele însele, mai precis de la donația lor intrinsecă. Înainte de a fi obiect al cunoașterii pentru un eu transcendental sau ființare a unei ființe care se arată ori ascunde, fenomenul e d(on)at și se d(oneaz)ă plecând de la el însuși. Acestei fenomenologii originare care ia locul metafizicii destituite, Jean-Luc Marion i-a dedicat un „triptic" care cuprinde gândirea sa de maturitate, perfect rotunjită și sistematic articulată. În *Reducție și donație* (1989) sunt analizate deschiderile și aporiile gândirii fenomenologice la Husserl și Heidegger sub forma unei discuții a metodei fenomenologice prin excelență: reducția; ivită ca reducție transcendentală la obiectitate (Husserl), reducția a luat apoi forma reducției existențiale la ființitate (Heidegger), radicalizarea ei ultimă fiind însă reducția la d(on)atul pur ca atare,

care e definiția cea mai largă a fenomenului: ca d(on)at, nu ca ființare sau ca obiect. Piesa centrală a acestui triptic — una din marile cărți ale filozofiei timpului nostru — este *Fiind dat. O fenomenologie a donației* (1997/1998) cu apendicele *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate* (2001), care dezvoltă mai amplu expunerea sintetică a „fenomenelor saturate" schițată în cartea IV din *Fiind dat*. Pentru Marion, în orice „dat" vizibil stă mereu, ca într-un „pliu", o „donație" invizibilă care se aban-donează în orice „dat" în care dispare și pe care îl face să apară mereu ca un „dar", ca un „d(on)at". Cheia înțelegerii corecte a acestei donații este renunțarea la interpretarea ei metafizică în conformitate cu schemele productivității și schimbului economic potrivite lumii obiectelor. La donație se accede doar prin tripla reducție a donatorului, donatarului și a darului pentru a ajunge la dar ca d(on)at fenomenologic pur, supus doar imanenței donației: nu donația se înțelege plecând de la dar, ci darul se înțelege plecând de la donație. Fenomenul d(on)at se întâmplă (în mod contingent) imprevizibil, neașteptat, ca un „incident" sau „eveniment" care își precedă și excedează orice cauză. Există însă „grade" diferite de donație și fenomenalitate întrucât avem de-a face cu fenomene „sărace" în intuiție (obiectele logice și matematice), cu fenomene „comune" (obiectele naturale și tehnice) în care conceptul precedă intuiția, și cu fenomene „saturate" de o intuiție în exces și în deficit de concept. Fenomenele saturate sunt paradoxale: sunt imponderabile, insuportabile, necondiționate și neprivibile, dar ele nu sunt o excepție (cum voia metafizica), ci oferă însăși paradigma fenomenalității și a donației pure. Tipologic vorbind, există patru tipuri de fenomene saturate: evenimentul (Ricœur), idolul-tabloul (Derrida), trupul (Henry) și icoana-fața (Lévinas), cărora li se adaugă ca saturație a saturației și paradox al paradoxurilor fenomenul revelației (exemplificat prin figura lui Iisus Hristos): fenomenul divin nu dă nimic de văzut, ci umple vederea rămânând invizibil, ne surprinde și ne afectează excedându-ne, e dincolo de afirmație și negație și se donează până la abandon; absent și incomunicabil la modul unui obiect, Dumnezeu e invizibil nu în ciuda, ci tocmai în virtutea donației Sale maxime in-

comprehensibile. Fenomenul d(on)at și donația care-l face cu putință sunt, așadar, dincoace atât de ființă și de neființă, cât și de obiect și de subiect. El destituie, așadar, răstoarnă sau descentrează subiectul metafizic din postura metafizică de „ego" care constituie în mod activ fenomenul prin gândire și-l reduce la statutul pasiv de martor și atributar la unei donații. În fenomenologia donației deci figura postmetafizică a subiectului este deci „a-donatul" care se primește pe sine de la ceea ce primește, de la fenomenul care se d(oneaz)ă și care-l convoacă, surprinde și interpelează prin abandonul său. D(on)atul se abandonează astfel adonatului care e „stăpânul și slujitorul" lui, singurul care-l poate face să apară prin răspunsul pe care i-l dă sau nu. Dincoace de reducția transcendentală la obiect și cea ontologică la ființă, spune Marion în ultimele rânduri din *Dat fiind*, reducția la d(on)at și donație permite reluarea tematicii eticii și a celuilalt nu numai ca o excepție de la fenomenalitatea comună, ci ca împlinirea ei, precum și abordarea acestui celălalt în însăși individuația lui, individuație care poartă numele de iubire (*amour*). „Iubirea" devine astfel „tema privilegiată a fenomenologiei", „fenomenologia donației putând restitui în sfârșit iubirii demnitatea unui concept".

Jean-Luc Marion dedică astfel iubirii cele „șase meditații" fenomenologice din ultima sa carte *Fenomenul erosului* (2003). Rezultat final al unei meditații de un sfert de secol (tema iubirii preocupându-l pe autor încă din 1977 încoace), meditațiile erotice ale lui Jean-Luc Marion sunt în același timp ultimul panou al tripticului donației și o refacere antimetafizică din perspectiva nu a lui *ego cogitans*, ci a lui *ego amans*, a celor șase „Meditații metafizice" din 1641 ale lui Descartes despre îndoială, adevăr și falsitate, despre existența lui Dumnezeu și deosebirea spiritului de corp. Dacă temele „Meditațiilor metafizice" ale lui Descartes sunt: 1. îndoiala și certitudinea, 2. faptul că spiritul e mai cunoscut decât corpul, 3. că Dumnezeu există, 4. adevărul și falsitatea, 5. esența lucrurilor materiale și faptul că Dumnezeu există, 6. existența lucrurilor materiale și deosebirea spiritului de corp; temele meditațiilor fenomenologice ale lui Marion sunt: 1. îndoiala și a treia

reducție, 2. ura de sine, 3. cel ce iubește, 4. trupul, 5. minciuna și veracitatea, 6. al treilea.

Cele „șase meditații" ale lui Marion sunt prefațate de un prolog care acuză „tăcerea" vinovată privitoare la iubire a filozofiei și culturii moderne. E vorba de o „tăcere scandaloasă" pentru că ea contrazice flagrant originea și determinarea fundamental erotică a *philo-sophiei* la antici, pentru care cunoașterea e precedată de dorința, de iubirea de a cunoaște. Tipică pentru regimul lor metafizic (care le reduce la rangul de științe sau, mai rău, de ideologii, sacrificându-le voinței de cunoaștere și de putere), uitarea sau refuzul iubirii în filozofie (și teologie) se exprimă prin trădarea sau maltratarea ei, prin destituirea și abandonarea ei, prin refularea ei în sfera iraționalului și pasionalului maladiv. Degradată în pornografie sau sublimată în sentimentalism, iubirea, în sensul ei plin, de amor, de eros, s-a scindat între erotismul fizic sau prostituție și caritatea umanitară sau mistică. Astfel dedublată, iubirea a căzut în absurd, echivoc sau insignifianță lăsând în urmă un veritabil „cimitir" sau „dezastru erotic" tipic pentru societățile moderne care au uitat sau urăsc de-a dreptul iubirea pe care de fapt o ignoră. O ignoră însă fiindcă n-o mai gândesc în propria ei rigoare întrucât metafizicile antice sau moderne au socotit-o echivocă sau ambiguă, irațională și secundară față de unitatea, raționalitatea și primatul ființei sau cunoașterii. Pentru a avea însă un sens filozofic autentic, un „concept" plin, iubirea (amorul, erosul) trebuie să fie univocă, rațională și primă, trebuie cu alte cuvinte să aibă un sens unic, nescindat interior, o raționalitate proprie și un primat asupra cunoașterii și ființei. Doar fenomenologia arată că, înainte de a fi un animal care gândește, un „ego cogitans", omul este un animal erotic, un „ego amans", lăsând modalitățile acestei iubiri, ale acestui amor, să apară plecând de la el însuși. Mai exact, fenomenologia pleacă de la o situație originară în care iubirea nu derivă din „ego" ca o variantă derivată și degradată, irațională și pasională a conștiinței de sine gânditoare clare, ci, din contră, iubirea precede eul pe care-l dă de fapt lui însuși. Această situație originară, arată Marion, este necesitatea absolută de a

fi iubiți și incapacitatea radicală de a ne iubi și de a nu ne urî pe noi înșine.

Meditația I tratează deci metodologic „despre o reducție radicală". În prelungirea „meditațiilor" carteziene, Marion pleacă de la analiza imposibilității în care suntem de a ne asigura în cunoaștere de o certitudine sigură și de a scăpa de îndoiala față de certitudinile oferite de știință și de metafizică (§ 1). Certitudinea unor obiecte certificată de *ego*-ul cunoscător care-și certifică și produce certitudinea propriei existențe ca un efect al gândirii proprii sunt ambele expuse zădărniciei (*vanité*) care le descalifică în inutilitatea lor certă punându-le întrebarea fatidică: „La ce bun?" („À quoi bon?") (§ 2). În adânc, așadar, nu avem nevoie de o „certitudine", ci de o „asigurare", de asigurarea faptului că ne iubește cineva, singură posibilitatea iubirii putându-ne face să rezistăm asaltului zădărniciei. Nu întrebarea „sunt oare sigur?", nici „a fi sau a nu fi", ci „mă iubește cineva — de altundeva?" („m'aime-t-on — d'ailleurs?") e cea esențială, fiindcă ea arată că dincoace de reducția „epistemică" și cea „ontologică" se află o a treia: „reducția erotică" (§ 3). Nici cunoașterea, nici ființa nu oferă o asigurare în fața zădărniciei, întrucât țin încă de lume, expusă și ea „soarelui negru al zădărniciei", ci doar iubirea; cu alte cuvinte, în ciuda atitudinii naturale și a celei metafizice, cunoașterea și ființa sunt probleme derivate, țin de o filozofie secundă (§ 4), filozofia primă fiind iubirea, care reduce spațiul și timpul lumii la unicul punct de referință al celuilalt (*autrui*) care le întunecă prin strălucirea lui. Reducția erotică la celălalt destituie astfel omogenitatea spațiului (§ 5) și succesiunea timpului (§ 6) făcând din ele nu extensiunea lumii sau a spiritului cunoscător, ci aici-ul și clipa așteptată a apariției imprevizibile a unui celălalt. Reducția erotică din întrebarea „mă iubește cineva?" destituie apoi însăși identitatea cu sine a ego-ului ca gândire de sine. Ea ne face să ne descoperim pe noi înșine („ipseitatea" noastră) nu în faptul de a gândi sau de a fi, ci în acela de a fi afectați în mod nesubstituibil de un altundeva posibil. Cu alte cuvinte, ne face să ne simțim pe noi înșine ca „trupuri" care — spre deosebire de simplele corpuri — nu simt nimic decât simțindu-se în același timp pe sine.

Asigurarea de noi înşine nu o dobândim, aşadar, decât în pasivitatea noastră originară în faţa unui altundeva decât noi, pe care nu-l putem stăpâni, provoca sau înfrunta activ, ci care ni se impune ca un eveniment, ca o întâmplare pură impunându-ne perspectiva lui. Numai cineva de altundeva ne poate asigura de noi înşine, asigurarea de noi înşine proiectându-ne definitiv în afară de noi înşine spre o alteritate originară, spre „o origine care ne alterează", ne transformă (§ 7).

Dacă Meditaţia I argumentează necesitatea absolută de a fi iubiţi de altundeva, Meditaţia II („Despre fiecare pentru sine, că se urăşte") demonstrează imposibilitatea radicală de a nu ne urî de fapt pe noi înşine. Faptul că în reducţia erotică căutarea unei asigurări ne îndepărtează de noi spre un celălalt originar intră inevitabil în contradicţie atât cu înţelepciunea filozofilor care căuta idealul realizării de sine în autosuficienţă (*autarkeia*), cât şi cu cea populară pentru care orice iubire de alţii trebuie să înceapă printr-o iubire de sine. „Obscenă" şi „absurdă", formula narcisistă „mă iubesc pe mine însumi / sunt amorezat de mine însumi" arată prin însuşi faptul că nu poate fi conjugată că amorul de sine se poate doar „proclama", nu şi „performa" sau pune în scenă (§ 8). Imposibilitatea amorului de sine e evidenţiată de absurditatea sciziunii între noi şi noi înşine pe care o implică: ca să ne iubim pe noi înşine trebuie să ne putem distanţa de noi înşine, să ne precedăm şi excedăm pe noi înşine. Posibilă în gândire, această dedublare e intolerabilă în iubire, de aceea nu ne putem iubi pe noi înşine decât cu „iluzia dementă de a ne imagina drept propriul nostru altundeva" (§ 9). Iubirea de sine presupune apoi perseverarea fiecăruia în propria sa fiinţă, un *conatus essendi* care e de fapt o transpunere abuzivă a principiului fizic al inerţiei asupra unei fiinţări nefizice. Chiar şi pentru a persevera în fiinţă trebuie să vrem şi să iubim să fim (§ 10); prin urmare, „volens, nolens" nici perseverarea în fiinţă, nici pretenţia de a se iubi fiecare pe sine nu face excepţie de la exigenţa căutării unei asigurări de altundeva (§ 11). Obiecţia majoră împotriva unei iubiri de sine infinite vine însă din partea constatării neliniştitoare că mai adâncă în sine decât amorul de sine fiecare găseşte de fapt ca tonalitate afectivă fundamentală ura de sine.

Aceasta din urmă provine din constatarea injustiției sau distanței dintre pretenția noastră de a fi iubiți infinit ca demni de iubit (*aimables*) și faptul că în realitate suntem demni de urât (*haïsables*) și de disprețuit (§ 12). Această constatare produce însă o reacție în lanț împingându-ne să-i urâm pe cei ce se simt fericiți și cărora le cerem să ne iubească deși nu pot decât să ne urască, și pe care noi nu-i putem decât urî, întorcând asupra lor ura noastră de noi înșine și ura lor față de noi. Din pretenția fiecăruia la iubirea de sine decurge, așadar, ura tuturor față de toți și a fiecăruia pentru sine (§ 13). Orice iubire care începe prin imposibila iubire a fiecăruia pentru sine sfârșește astfel în ura efectivă de sine și ura necesară a celuilalt. Acesta apare în sfârșit aici, dar drept cel pe care-l urăsc, deși ar trebui să mă iubească, și astfel asigurarea noastră de altundeva sfârșește în aporie fiind învinsă de zădărnicie (§ 14).

Meditația III purcede apoi la descrierea fenomenologică a atitudinii distinctive a „celui ce iubește" cu adevărat: distinct atât de eul care gândește (*cogitant*), cât și de cel care ființează (*étant*), cel ce iubește (*l'amant*) se distinge în primul rând prin „avansul" unilateral pe care-l face pentru a intra în rolul de „amant", prin faptul că „se face avans". Avansul unilateral al celui ce iubește e un gest fenomenologic care semnifică „reducția reciprocității", respectiv a schemei economice a schimbului și profitului: dacă iubim pentru că suntem iubiți sau ca să fim iubiți, recunoaștem că de fapt iubirea e subordonată metafizic ființei (§ 15). Adevăratul „amant", cel ce iubește cu adevărat, iubește fără a fi iubit cu o iubire fără ființă, ca un „amant" care iubește el primul și se dă până la pierdere de sine, nu ca cineva care iubește doar dacă e iubit, care dă dacă i se dă. Adevăratul iubitor caută nu asigurarea impură că e sau nu iubit, ci „asigurarea pură" că iubește el, că face el iubirea primul, fără reciprocitate, fără rațiunea suficientă a schimbului și economiei (§ 16). Atât iubirea, cât și cel ce iubește ascultă astfel de „principiul rațiunii insuficiente": iubind fără reciprocitate amantul adevărat iubește fără suficiență și fără rațiune; nu refuză rațiunea, dar știe că în iubire aceasta este insuficientă, întrucât iubirea își are propria ei rațiune care descentrează eul spre un celălalt (§ 17). Obligându-l la un

„avans" permanent, raţiunea iubirii îl obligă pe cel ce iubeşte să suporte, să creadă şi să spere totul (cf. *I Corinteni* 13) fără să vadă, să ştie sau să posede nimic; iubind în sărăcie şi neştiinţă ceea ce nu ştie şi nu are, el se eliberează de diferenţa dintre a şti şi a nu şti (dintre a vedea şi a nu vedea) şi dintre a fi sau a nu fi, aparenta slăbiciune a reducţiei sale fiind însă puterea sa. „Reducţia" îl caracterizează pe adevăratul „amant" care iubeşte în avans primul, anticipat şi fără reciprocitate, spre deosebire de „seducţie", în care cel ce iubeşte asemenea lui Don Juan iubeşte prea puţin şi slab, fiindcă avansul său e provizoriu şi anulat: o dată ce celălalt se recunoaşte sedus cel ce iubeşte nu-l mai iubeşte în avans şi în pierdere, ci calculat şi în schimbul reciprocităţii (§ 18). Statutul de iubitor, de amant, depinde astfel în chip hotărâtor de hotărârea liberă de a iubi iubirea (*amare amare*), de libertatea suverană de a ne îndrăgosti, care e o autoafectare amoroasă care funcţionează ca o „intuiţie" supraabundentă vagă, oarbă, fără semnificaţie, concept sau formă (§ 19). „Conceptul" iubirii se naşte însă şi el, asemenea celorlalte, la confluenţa dintre intuiţie şi semnificaţie: „intuiţiei" imanente a îndrăgostirii mele în avans celălalt îi impune o „semnificaţie" străină, exterioară şi imprevizibilă, vizibilă însă în proba exteriorităţii, rezistenţei şi transcendenţei lui pe care, potrivit lui Lévinas, mi-o impune şi opune faţa (*visage*) celuilalt. Această faţă nu dă nimic de văzut decât contraintenţionalitatea ochilor care se opun imperialismului eului meu şi care îmi spun tăcut mereu imperativul etic universal „Să nu ucizi!" şi cel erotic individual „Să mă iubeşti!" (§ 20). Fenomenul erotic e astfel un „fenomen încrucişat", în care cele două euri nu se unesc într-o unică intuiţie comună direct vizibilă, ci într-o semnificaţie comună unică pusă indirect în fenomenalitate de două intuiţii ireductibile. Cele două intuiţii sunt fixate de semnificaţia unică pe care şi-o rostesc tăcut mereu ca un „jurământ" (*serment* > *sacrement*) cei ce se iubesc: „Iată-mă, eu, semnificaţia ta!". Singur acest „jurământ" al celor ce se iubesc face să apară fenomenul lor erotic comun (§ 21). Exprimând expunerea eului care se lasă convocat de celălalt şi se pune la dispoziţia celuilalt, acest „Iată-mă!" e o semnificaţie formală, deci universală şi abstractă. Cel care

face acest jurământ se individualizează prin trei aspecte: prin dorința lui, și a nimănui altuia; prin eternitatea și ireversibilitatea dorinței lui (nu putem iubi decât o dată pentru totdeauna, iubirea provizorie nu e iubire, ci copulație); și prin pasivitatea jurământului care creează dependența de celălalt și cea a avansului fără garanție de reciprocitate, risc asigurat asumat de comun acord (§ 22).

Pasivitatea care ne face iubitori ține însă de trupul, nu de corpul nostru, iar „trupul care se stârnește" e tema Meditației IV. În iubire cei ce se iubesc schimbă nu doar un simplu jurământ exterior, convenție juridică formală, ei își încrucișează și trupurile, fiecare dând celuilalt trupul său erotizat pe care el nu-l are și pe care-l primește de la celălalt. Distincția-cheie, asupra căreia nu se poate stărui îndeajuns întrucât e decisivă pentru justa înțelegere a gândirii lui Jean-Luc Marion, e cea dintre „corp" și „trup" (*corps — chair*) preluată de la Michel Henry. Corpul este situat în exterioritatea și vizibilitatea anonimă a lucrurilor inerte și insensibile ale lumii, în timp ce trupul e situat în interioritatea și invizibilitatea subiectivă a vieții care se autoafectează pe ea însăși identificându-se cu simțirea de sine însăși a vieții în el. Trupurile sunt, așadar, invizibile, nu se văd (doar corpurile se văd) și ca atare se expun unele altora nude, întrucât capacitatea lor de a simți și a resimți nu poate apărea direct în nici o lumină. Trupul celuilalt se fenomenalizează fără să se facă văzut lăsându-se pur și simplu simțit în așa fel încât să simt că îl simt și să resimt faptul că el mă simte; în reducție erotică cele două trupuri simt astfel resimțirea resimțirii celuilalt. Spre deosebire de corpurile din lume care îmi rezistă, trupul nu-mi rezistă, se retrage, se lasă pătruns; intrând în trupul pătimitor al celuilalt, ies din lume și devin trup din trupul lui și trup al trupului său, celălalt dându-mă mie însumi pentru că ia inițiativa de a-mi da propriul meu trup. Plăcerea astfel e uimirea mea de trupul nerezistent al celuilalt care-mi dă propriul meu trup, în timp durerea e rezistența trupului celuilalt care-mi refuză trupul meu și mă lipsește astfel de trup. În suferință, trupul meu se contractă, se întărește, dispare o dată cu trupul celuilalt și astfel cei doi devin corpuri în lume (§ 23). Aflate în vizibili-

tatea şi exterioritatea lumii, corpurile se posedă, în schimb trupurile care nu se văd, ci doar se simt, nu se posedă, ci se lasă de-posedate. Cei ce se iubesc devin fiecare trup şi fenomen erotic unul prin celălalt. Trupurile erotizate nu se văd şi nu se posedă, ci se stârnesc şi încrucişează într-un proces de erotizare nesfârşit în care cei ce se iubesc se implică pentru a lua trup prin celălalt, şi a cărui reciprocitate depinde de jurământul pe care-l realizează. Invizibil şi patetic, trupul e integral şi infinit erotizabil. Într-o veritabilă kenoză erotică, el inundă şi corpurile noastre şi organele lui, pentru ca totul în noi să se ridice la rangul de trup. Slava şi harul trupului erotizat luminează întâi de toate faţa care surâde atunci când trupul se bucură că apare la maximum, faţa erotizată a celuilalt recapitulând astfel întreg trupul nostru. Încrucişarea trupurilor se realizează atunci în privirile suspendate ale celor ce se iubesc ca o comuniune a trupurilor care se încrucişează într-un unic fenomen erotic reglat de aceeaşi lege formală a dogmei hristologice de la Chalcedon („fără contopire şi fără amestec, fără separaţie şi fără diviziune"): fiecare apare în celălalt fără să se contopească niciodată (§ 24). În iubire şi în reducţia erotică proprie ei, fiecare se bucură de celălalt şi de trupul lui invizibil — nu se foloseşte de el ca de un lucru —, bucurându-se de plăcerea acestuia, nu de a sa proprie. Eul care iubeşte, avansul lui şi trupul pur în slavă, care ni se dă şi ne dă nouă înşine, ne face să atingem în sfârşit asigurarea, nu certitudinea, pe care o căutăm (§ 25). Deşi e prin excelenţă unul fără sfârşit, procesul de erotizare nu încetează să sfârşească fără să-şi atingă vreodată împlinirea, ci se suspendă brusc în chiar clipa în care crede că-şi atinge împlinirea. Simbolizată de căderea în gol ca de pe o faleză a paroxismului orgasmului, suspendarea erotizării duce şi la suspendarea reducţiei erotice (la trup şi la celălalt). Făcând trupurile invizibile să explodeze în slavă, paroxismul erosului le face să redevină brusc corpuri fizice vizibile, deci goale, în lume, corpuri care sunt îmbrăcate pentru a ne masca ruşinea de a fi devenit corpuri. Suspendarea inevitabilă a erotizării trupurilor invizibile în chiar paroxismul încrucişării lor, în juisarea orgasmului, produce deflaţia şi virajul lor în lumea corpurilor

exterioare și în vizibilitatea profanatoare a prostituției și pornografiei, care ignoră însă faptul esențial că doar trupurile, nu corpurile, se simt și se bucură de fapt în încrucișarea, nu fuziunea lor, cu o simțire și bucurie invizibilă (§ 26). Erotizarea chiar și a trupurilor poartă, așadar, marca de neșters a finitudinii celor ce se iubesc și care se manifestă, pe de o parte, în dubla pasivitate potrivit căreia trupul se stârnește în noi în mod automat, erotizându-se în noi fără noi, de la sine, și se primește apoi de la trupul celorlalți; iar, pe de altă parte, în faptul că erotizarea nesfârșită trupurilor nu se poate fixa într-o stare care să dureze. Dacă ar dura fără sfârșit, erotizarea ar suspenda lumea, timpul și spațiul ei, ne-ar smulge definitiv lor; suspendarea erotizării ne reține în lume și ne condamnă la repetarea la infinit a reducției erotice și la renașterea noastră neîncetată ca ființe care iubesc prin avans, jurământ și dăruirea trupurilor (§ 27). Erotizarea trupurilor, a căror bucurie reciprocă le degajă de fapt de lume și le angajează în celălalt, nu este însă un fenomen saturat (cum sunt, de exemplu, trupul sau fața), în care excesul intuiției cere o descriere conceptuală și o hermeneutică infinită; erotizarea este un fenomen barat (*raturé*), în care surplusul intuiției invadează tot orizontul manifestării, dar în același timp se retrage și dispare numaidecât astfel încât nu mai rămâne nimic de explicat, înțeles sau evidențiat. De aceea, despre eros și erotizarea lui nu se poate spune de fapt nimic. Ceea ce nu înseamnă că aceia care se iubesc tac; ei își vorbesc chiar mereu, dar vorbele lor, declarațiile lor de iubire nu au o funcție descriptivă și predicativă (locuție și ilocuție), ci pragmatică performativă (perlocuție). Cu alte cuvinte, cei ce se iubesc nu afirmă și nu neagă nimic despre nimic exterior lor, ci acționează fiecare asupra celuilalt și îl lasă pe acesta să acționeze asupra lor; își vorbesc ca să se stârnească la dăruirea reciprocă a trupurilor pe care nu le au, nespunându-și decât „Iată-mă!" și „Vino!". Limbajul erotic deci nu descrie nimic obiectiv, ci pune în scenă jurământul celor ce iubesc, permițându-le stârnirea trupurilor și făcându-i astfel să prindă trup unii de la alții. Erotizarea trupurilor se face, așadar, în primul rând prin cuvinte, dar limbajul erotic este unul transgresiv privilegiind lexicuri marginale

de trei tipuri: trivial, infantil şi mistic, care corespund, deloc întâmplător, celor trei limbaje teologice: afirmativ, negativ şi hiperbolic. Ca şi limbajul teologic, şi limbajul erotic nu spune de fapt nimic despre lume, ci stârneşte angajarea spre un celălalt (§ 28).

Modurile contorsionate în care fenomenalizarea celuilalt în regimul finitudinii radicale şi al facticităţii iremediabile a erotizării trupului conduc pe căile „minciunii şi veracităţii" la naşterea şi la survenirea unei persoane fac tema Meditaţiei V. Riscul major în acest parcurs este cel al „naturalizării persoanei" (§ 29) în condiţiile decepţiei produse de distanţa între infinitul dorit în principiu de cei ce se iubesc şi erotizarea finită a trupurilor încrucişate. Suspendarea, repetiţia, automaticitatea şi anonimitatea procesului erotizării duc la suspiciunea cu privire la întâlnirea reală în trup a celuilalt în persoană. Consecinţa practică e substituirea şi înmulţirea indefinită a celorlalţi deveniţi „parteneri", obiecte şi instrumente ale unui erotism care proliferează în exterioritatea corpurilor şi anonimitatea orgasmelor tocmai pentru că nu atinge pe nimeni (*personne*) în persoană (*personne*), întrucât „persoana naturalizată" e de fapt un „nimeni" (§ 29). Nu este vorba însă atât de o slăbiciune morală sau psihologică ţinând de o voinţă rea sau slabă, cât de o aporie de principiu ce ţine de distanţa existentă între trupul erotizat în mod automat faţă de cei ce iubesc ca persoane care decid liber să iubească. În erotizare deci inautenticitatea, minciuna în sens extramoral evidentă (faptul că ne scăpăm nouă înşine) precede autenticitatea, veracitatea care devine astfel problematică, iar sinceritatea suspectă. Sub formele taxabile moral ale „plasei", vorbelor dulci şi infidelităţii, minciuna este astfel orizontul erotizării în condiţiile naturalizării persoanei (§ 30). Inautenticitatea fiind insuportabilă, depăşirea ei este căutată mai întâi cu forţa posesiei prin viol şi perversiune. Eşecul lor iremediabil vine din faptul că ele caută persoana celuilalt în impersonal plecând de la credinţa confuză că erotizarea trupurilor ar fi implicit un acces la celălalt în persoană. Or, departe de a se împlini într-o persoană, trupul falsificat, naturalizat, al celuilalt sfârşeşte într-un simplu corp exterior care poate fi posedat şi în care poate fi ucisă persoana

12-2005105

BIBLIOTECA FACULTĂŢII DE FILOSOFIE

celuilalt (§ 31). Nici chiar fața (*visage*) cu dubla ei revendicare etică („Să nu ucizi!") și erotică („Să mă iubești!") nu scapă minciunii, cum arată fața seducătoare a don juan-ilor și fața persecutoare a criminalilor și călăilor. Mascând persoana în ei pentru a pune stăpânire pe persoana altora, aceștia le neagă de fapt celorlalți fața și-și pierd în același timp pentru ei înșiși statutul de fețe; devenind non-fețe impersonale, ucid persoanele celorlalți și se sinucid pe ei înșiși ca persoane. Celălalt în persoană nu apare, așadar, nici în trupul erotizat, nici în fața „sinceră" (§ 32). Persoana celuilalt apare în mod negativ prin absență în gelozie (§ 33) și prin contrast în ură (§ 34). Gelosul care se plânge de celălalt că nu-l iubește apără de fapt, împotriva minciunii, onoarea iubirii și veracitatea celuilalt cerându-i să apară individualizat ca persoană. Ura îl individualizează și ea pe celălalt, dar cu prețul dispariției trupurilor simțitoare ale celor ce se urăsc; spre deosebire de cei ce se iubesc, aceștia se pietrifică în două corpuri exterioare insensibile lipsite de trupuri. În ciuda minciunii blocată în alternativa abstractă fie trup erotizat impersonal, fie celălalt în persoană fără trup, persoana totuși rămâne orizontul erotizării, cum arată în negativ gelozia și ura. Opoziția între erotizare și persoană indică sensul depășirii ei într-o erotizare a trupurilor care să nu rateze persoana. Aceasta e cu putință numai într-o „erotizare liberă", cu alte cuvinte una care să nu cedeze automatismului și ca atare să nu ajungă nici la suspendarea ei care ne reține să avansăm spre persoană naturalizând-o. Aflată în însăși inima erosului, amorului sau iubirii, erotizarea liberă și personalizatoare permite exercițiul dăruirii și primirii libere a unui trup erotizat dincolo de contactul sexual automat și anonim al corpurilor lipite prin simplă contiguitate spațială; permite cu alte cuvinte o iubire trupească (nu corporală!) profund castă de la părinte la copil, de la prieten la prieten și de la om la Dumnezeu, și reciproc. În reducție erotică, aceștia din urmă se ating, se simt și se dau unii altora dându-și și primindu-și un trup invizibil nu din contactul spațial exterior, ci în distanța celor ce se iubesc, care e condiția intimității lor nonfuzionale. Erotizarea liberă se realizează prin excelență prin cuvânt, fiindcă iubirea personală se face mai întâi vorbind și

cei ce iubesc îşi fac schimb trupurile invizibile întâi de toate vorbindu-şi în persoană şi făcând iubirea în persoană, în mod liber şi adevărat (contactul spaţial devine legitim doar prin şi după acest cuvânt). E posibilitatea de a face iubire doar cu luarea de cuvânt şi cu luarea de trup prin acest cuvânt (§ 35).

Deplina personalizare a iubirii nu este posibilă însă decât dacă „vine şi un al treilea", tema Meditaţiei VI şi ultima. Ca să nu rămână un simplu instantaneu care dispare de îndată ce apare, fenomenul iubirii are nevoie de o fidelitate pentru eternitate care-i asigură singurul viitor posibil. Schimbul fidelităţilor, care depăşeşte contradicţia dintre suspendarea inevitabilă a unei erotizări făcute şi exigenţa eternităţii, are loc prin avansul fără sfârşit şi liber al unui jurământ comun, asigurare reciprocă a celor ce se iubesc de fidelitatea faţă de celălalt. Fidelitatea e astfel temporalitatea erotică prin excelenţă (§ 36). Fiind o hotărâre care anticipează asupra posibilităţii şi asupra eternităţii, aceasta depăşeşte moartea ca imposibilitate de a fi, întrucât poate iubi pe cineva care nu mai este sau nu este încă. Fenomenul erosului e mai mare decât moartea şi sensul lui este eternitatea, deoarece el nu ţine de orizontul fiinţei şi nefiinţei, ci de acela al unei alterităţi care în schimbul fidelităţii mele date prin jurământ îmi dă un trup şi asigurarea că cineva mă iubeşte cu adevărat, pentru totdeauna, deci pentru vecie (§ 37). Jurământul celor ce se iubesc e asigurat însă întotdeauna de un al treilea. Într-o primă instanţă, acesta e copilul în care se întrupează jurământul şi fidelitatea celor ce se iubesc şi apare ca într-o oglindă fenomenul lor erotic comun. Copilul nu se decide, nici nu se face, ci se impune celor ce se iubesc ca un fenomen dat mereu imprevizibil, a cărui sosire neaşteptată ca un al treilea e sfârşitul istoriei celor ce se iubesc şi judecata ultimă asupra lor (§ 38). Foarte repede însă copilul pleacă şi duce cu el jurământul pe care l-a reprodus. Ca atare, copilul e un al treilea mereu în trecere, mereu pe punctul de plecare, a cărui concepţie echivalează deja cu o decepţie şi a cărui apariţie anunţă deja dispariţia lui simetrică suspendării trupului erotizat. Copilul îi abandonează prin definiţie pe cei ce se iubesc. Condamnaţi să rămână şi să devină ei înşişi — singuri —, aceştia sunt expuşi repetiţiei şi astfel copilul devine

copii, frați și surori, care pleacă însă și ei și nu opresc timpul (§ 39). Ieșirea din tautologia infernală a repetiției nu are loc decât printr-un alt fel de a iubi, eshatologic, prin hotărârea celor ce iubesc de a iubi în clipa de față ca și cum ar vrea să fie aflați iubind și iubiți în ultima zi și pentru totdeauna. Abolind diferența dintre clipa prezentă și cea ultimă, dintre „acum" și „încă" într-un unic „Vino", cei ce se iubesc astfel la un mod eshatologic își realizează jurământul într-un „a-dio" final, într-o trecere la Dumnezeu pe care-L convoacă drept martor prim și ultim al iubirii (§ 40). Descoperim în final că o iubire ne precedă întotdeauna, că nimeni nu poate pune întrebarea „Mă iubește cineva — de altundeva?" dacă nu l-ar iubi altul primul, care-l obligă să răstoarne centrul căutării și să înceapă prin constatarea: „Tu m-ai iubit primul!" În reducție erotică suntem mereu descentrați, fiindcă atunci când iubim un celălalt ne precedă întotdeauna, de aceea reducția nu rezultă din avansul nostru, pe care acesta îl precedă întotdeauna. Simplul fapt de a pune întrebarea dacă suntem iubiți atestă faptul că de drept am fost, suntem și vom fi întotdeauna iubiți. Iar această constatare mă obligă să mă iubesc în iubire *chiar* și pe mine însumi, pentru că acest celălalt mă iubește mai mult decât mă urăsc pe mine însumi și mă asigură că sunt iubit pentru că sunt demn de iubit ca unul care iubește fiind deja iubit de altul (§ 41).

Ajuns în acest punct, Jean-Luc Marion poate pune acolada finală demonstrației meditațiilor sale erotice. Într-un sens strict fenomenologic, filozoful francez nu ține discursuri psihologice, sociologice poetice sau metafizice despre iubire, ci lasă să apară iubirea așa cum se arată și se desfășoară ea, plecând de la raționalitatea *ei* proprie accesibilă în reducția erotică și numai în ea. Amorul e ridicat în sfârșit la rangul unui concept nu doar prim și rațional, dar și strict univoc, cu „sens unic" (§ 42). Înainte de a soluționa dihotomiile „clasice" ale iubirii, Marion elimină ambiguitatea iubirii produsă de echivocitatea disparată a „obiectelor" ei: bani, sex, droguri, patrie, bărbat, femeie, Dumnezeu etc. Dorința nu este iubire. Nici una din dorințele acestor „obiecte" mundane, ce se vor a fi posedate pentru o desfătare individuală sau colectivă, nu privește de

fapt conceptul strict şi univoc al iubirii. Acesta ţine nu de domeniul lumii, al cunoaşterii sau fiinţei, ci exclusiv de cel al alterităţii ireductibile a unui celălalt; celălalt este astfel veritabilul „articulas stantis et cadentis amoris" iar tot ceea ce face excepţie de la reducţia erotică — nu sexuală! — nu ţine de fapt de iubire. Scindarea conceptului iubirii ţine doar de (ne)înţelegerea lui metafizică. Astfel atât *eros* şi *philia*, cât şi *eros* şi *agape* nu sunt iubiri diferite cum s-a crezut şi se crede (cf. C. S. Lewis sau D. de Rougemont), ci de fapt nume diferite ale unicei iubiri, ale unui unic amor şi ţin de aceeaşi reducţie erotică la alteritate. Spre deosebire de dorinţă, în măsura în care nu e un simplu parteneriat şi reciprocitate în baza unui terţ element mundan (plăcere, utilitate, virtute etc.), ci căutarea fără reciprocitate a unui celălalt ireductibil, prietenia, amiciţia ţine şi ea de amor, de iubire. Amiciţia e o altă formă, prescurtată, de erotizare liberă a trupurilor amicilor, dar una liberă, doar prin cuvânt; erotizând liber trupurile, dar fără paroxismul juisării, prin urmare fără automaticitate, finitudine, suspendare, repetiţie şi decepţie (deci fără faţa întunecată a reducţiei erotice), amiciţia se degajează atât de temporalitate, cât şi de al treilea pe punct de plecare (copilul), fără însă a accede direct la cel de-al treilea eshatologic, pentru că nu iubeşte pentru totdeauna un singur celălalt. Amiciţia nu este deci decât o scurtătură pe drumul amorului şi al reducţiei erotice. Contrar a ceea ce s-a spus şi se spune până la saţietate mai ales de teologi (cf. A. Nygren), nu există de fapt opoziţie reală între eros-pasiune egoistă posesivă şi agape-abnegaţie altruistă gratuită, întrucât în realitate şi erosul se oferă şi abandonează, iar agape posedă şi consumă şi ea; lucru pe care l-au ştiut în teologie un Origen, Grigorie al Nyssei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau Nicolae Cabasila şi mai ales Biblia (profeţii sau *Cântarea Cântărilor*). Iubirea autentică are deci un sens unic; ea include sexualizarea ca pe una din figurile ei, dar nu sexualitatea face inteligibilă iubirea, ci abia iubirea face singură inteligibilă sexualizarea. Oricât de paradoxal ar putea părea pentru metafizică şi pentru simţul comun structurat de falsele dihotomii greceşti trup — spirit, sensibil — inteligibil, animal — spiritual, în realitate fenome-

nologia confirmă aici atât Biblia, cât şi pe misticii răsăriteni: Dumnezeu care Se revelează ca Iubire iubeşte ca şi noi, practicând exemplar toate figurile, actele şi stadiile reducţiei erotice, cu o singură deosebire: Dumnezeu iubeşte de la început şi până la sfârşit infinit mai bine decât noi. Dumnezeu e chiar primul Iubitor care ne iubeşte înainte să-L iubim noi, care ne precedă şi transcende doar ca Unul Care e „cel mai bun Amant" (§ 42).

La capătul unor pagini superbe, de un stil impecabil, meditaţiile asupra fenomenului erosului (*amour*) ale lui Jean-Luc Marion ne conving întru totul că la trei veacuri şi jumătate după Descartes şi Pascal filozoful francez reuşeşte să depăşească spectaculos polaritatea metafizico-teologică gândire — iubire (*pensée — charité*) responsabilă de inflaţia cunoaşterii şi puterii în modernitate şi la dezastrul iubirii deşirate şi împinse în patologic şi iraţional de un subiect raţional care s-a instituit refulând-o. Civilizaţia aflată la-capătul acestui gest fondator nu avea, prin urmare, cum să nu culmineze în paroxismele totalitarismelor politice şi tehnologice în violenţa reprimării sau delirul eliberării sexuale tipice pentru secolul XX — în acelaşi timp „grădină a deliciilor" şi „a supliciilor", asemenea tablourilor lui Hieronymus Bosch — şi timpul modernităţii târzii. Acesta a fost astfel cel al lui *polemos* şi *thanatos*, dar şi al lui *techne* şi *eros pandemos*, timpul „regnului planetar al tehnicii", cel al „sfârşitului istoriei" şi „ultimului om", al „ciocnirii civilizaţiilor" şi cel al unei „noi ordoni mondiale", dar şi cel al unei „noi dezordini amoroase". În contrast, discursurile despre iubire ale filozofilor şi teologilor secolului XX au pledat din diverse moduri pentru restaurarea primatului iubirii în civilizaţia europeană, a cărei matrice generativă a fost (atât pentru omul grec, cât şi biblic, atât pentru cel antic, cât şi modern, atât pentru sacru, cât şi profan), ca unica şansă de a mai salva umanitatea omului într-o epocă dominată de nihilism şi erotism pansexualizat. Criza metafizicii moderne s-a soldat şi cu reducţia vieţii la biologic, a iubirii la plăcere, a raţiunii la calcul, a fiinţei la prosperitate, productivitate şi consumism, iar aceste dihotomii se reflectă însă în incoerenţa discursurilor despre o iubire scindată tentate de gânditorii se-

colului XX*. Într-un peisaj erotic tectonic, bântuit de fantasmele infernale ale disjuncțiilor schizoide sau ale fuziunilor pulsionale, Jean-Luc Marion, veritabil Orfeu al gândirii, pleacă în căutarea iubirii. La capătul unui parcurs meditativ de peste un sfert de veac putem spune că gânditorul francez și-a ținut în întregime pariul imposibil: acela de a gândi într-un mod nemetafizic cu ajutorul unei fenomenologii renovate atât filozofia, cât și teologia, în așa fel încât să facă dreptate amorului originar, iubirii unice care e atât motorul ultim al gândirii omului care iubește și este iubit înainte de a gândi și de a fi, cât și al revelației „erosului nebun" (Nicolae Cabasila) al lui Dumnezeu „Care iubește să fie iubit" (Maxim Mărturisitorul)**. Ceas fast al filozofiei actuale, meditațiile fenomenologice despre amor ale lui Jean-Luc Marion sunt introducerea într-o gândire în același timp originară, profetică, o veritabilă Cântare a Cântărilor filozofică care ne inițiază în taina iubirii iubirii.

Ioan I. Ică jr

---

* Cu titlu de exemplu citām aici doar pe teologii sau eseiștii religioși creștini A. NYGREN, *Eros und Agape* (1930), D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident* (1939) și *Comme toi-même. Les mythes de l'amour* (1961), C. S. LEWIS, *The Four Loves* (1960), și pe filozofii H. MARCUSE, *Eros and Civilisation* (1955), E. FROMM, *The Art of Loving* (1957), G. BATAILLE, *L'érotisme* (1957) sau P. BRUCKNER / A. FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux* (1977) *et alii*.

** „Ca amor și iubire [*eros kai agape*] Divinul se mișcă, iar ca îndrăgit și iubit [*eraston kai agapeton*] mișcă spre sine toate cele capabile de amor și iubire. Și ca să spun mai limpede: se mișcă întrucât sădește o dispoziție de amor și iubire în cele capabile de acestea și mișcă întrucât atrage prin fire dorința celor mișcați spre El; sau iarăși: mișcă și se mișcă pentru că însetează după însetarea de ea, este îndrăgostit de faptul de a fi îndrăgit și iubește să fie iubit [*eron to erasthai kai agapon to agapesthai*)", *Ambigua* 23; *PG* 91, 1260C.

Tăcerea iubirii

Filozofia nu mai spune astăzi nimic sau foarte puțin despre iubire [*amour*]. De altminteri e mai bună această tăcere, câtă vreme atunci când riscă să vorbească despre ea o maltratează sau o trădează. Aproape ne-am îndoi că filozofii o mai încearcă, dacă n-am bănui mai degrabă că se tem că nu mai au nimic de spus despre ea. Pe bună dreptate, fiindcă ei știu mai bine decât oricine că nu mai avem nici cuvintele pentru a o spune, nici conceptele pentru a o gândi, nici puterile pentru a o celebra.

De fapt, filozofii au abandonat-o, au destituit-o din rangul de concept și în cele din urmă au respins-o în marginile întunecoase și neliniștite ale rațiunii lor suficiente — împreună cu refulatul, cu nespusul și nemărturisitul. Fără îndoială există alte discursuri care pretind să preia această lipsă de moștenitori și în felul lor chiar reușesc uneori să o facă. Poezia îmi poate spune ceea ce experimentez fără a ști să articulez, eliberându-mă astfel de afazia mea erotică — totuși ea nu mă va face niciodată să înțeleg iubirea, amorul, în conceptul său. Romanul reușește să rupă autismul crizelor mele amoroase, pentru că le reînscrie într-o narativitate sociabilă, plurală, publică —, dar el nu-mi explică ceea ce mi se întâmplă cu adevărat. Teologia știe despre ce este vorba; dar ea o știe mult prea bine pentru a evita întotdeauna să-mi impună o interpretare atât de directă prin intermediul Patimii, încât îmi anulează patimile mele — fără a-și acorda timpul de a face

dreptate fenomenalității lor, sau de a da un sens imanenței lor. Psihanaliza poate rezista acestor precipitări și știe să rămână între trăirile mele de conștiință și mai cu seamă de inconștiență — dar numai pentru a constata mai bine că îmi lipsesc cuvintele pentru a le spune, ba chiar că ei înșeși îi lipsesc conceptele pentru a le gândi. Din aceste eforturi ratate rezultă că orice om obișnuit, altfel spus toți cei amorezați fără a ști ce înseamnă amorul, nici ce vrea acesta de la ei, nici mai ales cum să-i supraviețuiască — voi și eu cel dintâi —, se crede condamnat la cele mai rele surogate: sentimentalismul în realitate disperat al prozei populare, pornografia frustrată a industriei de idoli sau ideologia informă a dezvoltării individuale, această asfixie lăudăroasă. Astfel filozofia tace, iar în această tăcere iubirea, amorul, se șterge.

O astfel de părăsire de către concept a chestiunii iubirii, a amorului, ar trebui să scandalizeze, cu atât mai mult cu cât filozofia își trage originea din amorul însuși și numai din el, „acest mare zeu". O atestă nu altceva decât numele său — „*iubire*, amor de înțelepciune" (ceea ce rămâne o traducere corectă a lui *philosophia*, deși există uneori și așa ceva). Cum anume trebuie să o înțelegem? Accepțiunea cea mai frecventă — trebuie să căutăm înțelepciunea pe care încă nu o avem tocmai pentru că ea ne scapă — nu ajunge decât la o banalitate, la un truism. Dar ea maschează de fapt o alta, mai radicală: filozofia se definește drept „iubirea de înțelepciune" pentru că, înainte de a pretinde că știe, ea trebuie într-adevăr să înceapă prin a iubi. Pentru a ajunge să înțelegem trebuie mai întâi să o dorim; altfel spus, să ne mirăm că nu înțelegem (această uimire oferă și ea un început înțelepciunii); sau să suferim că n-am înțeles, ba chiar să ne temem că n-am înțeles (această teamă deschide și ea către înțelepciune). Filozofia nu înțelege decât în măsura în care iubește — iubesc să înțeleg, deci iubesc ca să înțeleg. Și nu, cum am prefera să credem, sfârșesc prin a înțelege destul spre a mă scuti pentru totdeauna de faptul de a iubi. Oricât de paradoxal ni s-ar părea astăzi, nu e de la sine înțeles faptul că filozofia are de-a face mai întâi și mai cu seamă cu știința, ca și cum proiectul de a ști s-ar impune de la sine însuși, fără altă mediere nici supoziție. Din contră,

s-ar putea ca pentru a atinge adevărul să fim nevoiți, în *toate* cazurile, mai întâi să-l dorim, prin urmare să-l iubim. Și experiența contemporană a ideologiei, această cunoaștere care sacrifică totul puterii, ne-a demonstrat prin fapte că omul nu iubește în mod spontan adevărul și că îl sacrifică adesea minciunii, cu condiția ca această minciună să-i asigure puterea. Pe măsură ce filozofia încetează să se înțeleagă mai întâi drept o iubire și plecând de la iubire, pe măsură ce revendică în chip nemijlocit o cunoaștere pe care o tezaurizează, ea își contrazice nu doar determinarea sa originară, ci fuge de adevăr, pe care-l dă în schimbul blidului de linte al științei obiectelor. Se știe că încetul cu încetul, într-o evoluție obstinată, apoi accelerată și de nestăvilit, filozofia a sfârșit prin a renunța la primul ei nume, „iubire de înțelepciune", pentru cel de metafizică, nume atât venit târziu (la mijlocul Evului Mediu), cât și problematic (în epoca clasică). Această mutație radicală n-a consacrat numai în mod definitiv primatul ființării ca obiect universal al cunoașterii, deschizând deci cariera proiectului științei și, totodată, stăpânirii tehnicii asupra lumii; dar ea a cenzurat mai cu seamă originea erotică a „*filo*-sofiei". S-ar putea astfel ca uitarea ființei să marcheze o uitare mai radicală și din care rezultă — uitarea eroticii înțelepciunii. La capătul acestei istorii, astăzi deci, după ce a degradat ființarea la rangul lipsit de onoare al unui obiect și a uitat ființa în plină retragere, filozofia, de acum înainte aproape tăcută, a pierdut chiar lucrul pentru care a sacrificat erotica: rangul său de știință, iar ulterior demnitatea ei de cunoaștere. Cât despre iubire, a cărei uitare a hotărât fără îndoială totul, pe ea a uitat-o mergând până la renegare; a pierdut chiar dorința ei; și — aproape am putea-o crede uneori — o urăște. Filozofia nu iubește iubirea, amorul, care îi amintește originea și demnitatea, neputința ei și divorțul lor. Ea o trece, așadar, sub tăcere, când nu o urăște pe față.

Vom avansa o ipoteză: această ură rămâne încă o ură amoroasă. În acest dezastru amoros al filozofiei vrem să credem — și să arătăm — că se poate reconstitui o interogație asupra amorului, asupra iubirii. Istoria divorțului filozofiei cu amorul, cu iubirea din ea, n-ar merita oare cel puțin tot atâta atenție și

eforturi ca istoria ființei și a retragerii ei? Evident ea rămâne aproape în întregime să fie scrisă — ceea ce n-am putea nici măcar să schițăm aici. În grabă, ne vom mărgini, așadar, la primul inventar al locurilor: nu numai că nu mai avem un concept de iubire, dar nu mai avem nici măcar un cuvânt pentru a o spune. „Amor"? Dar sună ca cel mai prostituat cuvânt — strict vorbind, e chiar cuvântul prostituției; de altfel, îi preluăm în mod spontan vocabularul: îl „facem" așa cum facem războiul sau afacerile, și nu mai e vorba decât de a stabili cu ce „parteneri", cu ce preț, cu ce profit, în ce ritm și cât timp îl „facem". Cât despre faptul de a-l spune, de a-l gândi sau de a-l celebra — tăcere pe toată linia. O tăcere saturată de o durere care răzbate pe sub vorbăria politică, economică și medicală care-l sufocă vrând să ne liniștească. În acest mare cimitir erotic lipsește aerul ale cărui vibrații să facă să rezoneze un singur cuvânt. În cel mai bun caz, declarația „te iubesc" sună ca o obscenitate sau o deriziune, până acolo încât în lumea bună a celor instruiți nimeni nu mai îndrăznește *la modul serios* să pronunțe un astfel de non-sens. Și pentru acest faliment nu există speranța nici unui substitut, nici cea mai măruntă compensație. Astfel, dacă mai e posibil, cuvântul „caritate" se regăsește și el, încă mai mult, în părăsire: „facem" de altfel și caritate — sau mai degrabă, pentru a-l feri să facă pomană și să se reducă la cerșetorie, i se smulge până și numele ei magnific care e acoperit cu zdrențe presupuse mai acceptabile: „fraternitate", „solidaritate", „acțiune umanitară"; dacă nu ne amuzăm să o privim jucând elanurile îmbătrânite ale „grației", pentru a ne bucura cu nostalgie de „sufletul" pe care nu-l mai avem. Despre amor (sau despre caritate) nu mai avem nimic de spus — și din partea filozofiei așa cum merge ea nu ne vom putea aștepta nici de la cel mai mic ajutor.

Totuși, chiar și punerea diagnosticului acestei neputințe îi revine tot filozofiei. Căci nu există decât un simplu și unic motiv care explică faptul că nu mai putem spune nimic nici despre amor, nici despre caritate: faptul că nu mai avem nici un concept al lor. Fără un concept, de fiecare dată când rostim cuvântul „amor" sau înșirăm „vorbe de amor", nu știm literalmente ce spunem și de fapt nici nu spunem nimic. Fără

un concept putem foarte bine să încercăm chiar în mod violent cutare sau cutare dispoziție erotică, dar nu o vom putea nici descrie, nici distinge de alte dispoziții erotice, și încă mai puțin de dispozițiile non-erotice, cu atât mai puțin le vom putea articula într-un act just și cu sens. Fără un concept, ne putem face chiar o idee foarte clară despre o iubire resimțită, dar niciodată nici cea mai mică idee distinctă — cea care să ne permită să recunoaștem când anume e vorba și când nu e vorba de ea, care comportamente țin de ea și care nu o privesc cu nimic, care logică le leagă în chip necesar sau nu, ce posibilități se deschid sau se închid acțiunii etc. A înmulți în acest stadiu anchetele istorice sau evocările literare (un lucru care va trebui desigur întreprins mai târziu, dar de la care ne vom abține în mod hotărât aici) nu ne-ar servi la nimic, fiindcă n-am ști încă nici măcar ceea ce căutăm aici. Nimic nu ne scutește, așadar, de încercarea de a fixa, fie și numai ca o schiță, în linii mari, un concept de iubire.

De unde anume să începem? Fiindcă începutul decide întotdeauna totul și, mai mult ca în altă parte, dezastrul erotic îl face aici primejdios. Dar, dacă nu-i mai oferă nici o cale, acest dezastru îi păstrează încă urma. Pentru a o ghici, ar fi de ajuns, în principiu, să identificăm deciziile care au interzis filozofiei să gândească iubirea din ea, apoi să le inversăm. Și aceste decizii se reperează destul de repede: conceptul de iubire a sucombat pentru că filozofia i-a respins în același timp unitatea, raționalitatea și primatul (mai întâi asupra ființei).

Orice concept de iubire e slăbit și compromis întâi de toate de îndată ce ne autorizăm să distingem în el accepțiuni divergente, ba chiar ireconciliabile; de exemplu, opunând dintr-o dată, ca pe o evidență indiscutabilă, amorul și caritatea (*eros* și *agape*), dorința presupusă posesivă și bunăvoința presupusă gratuită, iubirea rațională (a legii morale) și pasiunea irațională. Semnul unui concept serios de iubire este în principiu unitatea lui, sau mai degrabă puterea sa de a menține împreună semnificații pe care gândirea non-erotică le decupează, le întinde și destramă pe măsura prejudecăților sale. Tot efortul stă în a menține nesfâșiată cât mai mult timp cu putință cămașa unică a iubirii. Căutarea se va desfășura deci, atât cât

vom putea, fără ca nici o clipă analizele să ne facă să alegem un pol mai degrabă decât altul (diferența sexuală mai degrabă decât afecțiunea filială, umanul mai degrabă decât pe Dumnezeu, pe *eros* mai degrabă decât pe *agape*). Univocă, iubirea nu se spune decât într-un *sens unic*.

Un concept al iubirii trebuie să poată apoi da o rațională la tot ceea ce o gândire non-erotică descalifică drept irațional și degradează la rangul de nebunie: firește, dorința și jurământul, părăsirea și promisiunea, juisarea și suspendarea ei, gelozia și minciuna, copilul și moartea, toate aceste evenimente scapă unei anumite definiții a raționalității — celei potrivite lucrurilor lumii, obiecte ale ordinii și măsurii, ale calculului și producției lor. Dar această frumoasă scăpare nu implică desigur și faptul că ele sunt exilate în afara oricărei raționalități; sugerează mai degrabă că ele țin de o altă figură a rațiunii, de o „mai mare rațiune" — cea care nu se restrânge la lumea obiectelor, nici la producția de obiecte, ci care guvernează inima noastră, individualitatea noastră, viața și moartea noastră, pe scurt ceea ce ne definește în fond în ceea ce ne privește în ultimă instanță. Conceptul de iubire, de amor, se distinge tocmai prin aptitudinea sa de a gândi ceea ce filozofia consideră drept o nebunie — prin aptitudinea lui de a nu face întotdeauna nedreptate, ci de a face adesea dreptate evenimentelor amoroase ca atare potrivit unei raționalități care iese din amorul însuși. Amorul ține de o rațională *erotică*.

În fine, un concept de iubire, de amor, trebuie să atingă experiența fenomenelor erotice plecând de la ele însele, fără a le înscrie dintr-o dată și cu forța într-un orizont care le rămâne străin. Or filozofia, îndeosebi în figura ei metafizică, consideră drept primă și ultimă întrebarea de a fi sau de a nu fi, sau interogația care întreabă ce este ființarea, ce este *ousia* (esențialitatea); în acest orizont, întrebarea de a ști dacă mă iubește cineva sau dacă iubesc eu pe cineva nu primește evident decât o atenție în cel mai bun caz derivată, presupunându-se că pentru a iubi sau a fi iubit trebuie mai întâi să fiu. Dar cea mai neînsemnată experiență a fenomenului erotic atestă contrariul — pot foarte bine să iubesc ceea ce nu este sau nu mai este, cum pot de asemenea să mă fac iubit de ceea ce nu mai

este, nu încă sau a cărui ființă rămâne nedecisă; și, reciproc, faptul că o ființare este sigură nu o califică în plus ca eu s-o iubesc sau ca ea să mă iubească, așa cum incertitudinea ființei sale nu mi-o face erotic indiferentă. Cercetarea trebuie, așadar, să descrie fenomenul erotic în orizontul său propriu — cel al unei *iubiri fără ființă*.

Vom putea oare realiza aceste trei inversiuni? Am putea refuza fără altă formă de proces acest lucru, cum sugerează bunul simț (cel mai puțin împărtășit lucru din lume) și metafizica (care strălucește cu toată incompetența sa erotică). Ne-am putea însă întreba dacă aceste trei interdicții care întunecă conceptul de iubire, de amor, nu se înrădăcinează oare într-o decizie unică. De ce anume ne risipim iubirea în toate vânturile, de ce îi refuzăm o rațională erotică, de ce o încadrăm în orizontul ființei? Răspunsul nu se ascunde departe: e pentru că definim iubirea, amorul, ca pe o pasiune, deci ca o modalitate derivată, ba chiar facultativă a „subiectului", el însuși definit prin exercițiul rațională potrivite în exclusivitate obiectelor și ființărilor și care este în mod originar gândind. *Ego cogito, ego sum* — altfel spus: întrucât ca *ego* sunt un *ego* esențialmente *cogitans* și unul care gândește în principal prin punerea în ordine și în măsură a unor obiecte, evenimentul erotic nu mi se va întâmpla niciodată decât ca o derivație secundă, ba chiar ca o perturbare regretabilă. Și, într-adevăr, cel mai adesea gândim de fapt ca un astfel de *ego*, ca o ființare care gândește obiecte ordonabile și măsurabile, așa încât evenimentele noastre erotice nu le mai privim decât ca pe niște accidenți incalculabili și dezordonați, din fericire marginalizați, ba chiar facultativi, într-atât sunt dăunători exercițiului limpede al *acestei* figuri a gândirii. Refuzurile lui *ego cogito* — cele de care e plină toată metafizica recentă — nu dovedesc contrariul; ele trădează pur și simplu dificultatea noastră de a ne smulge acestei paradigme hulite pentru că ne obsedează mereu. Să concluzionăm, așadar, mai degrabă că, plecând de la acest *ego cogito*, evenimentul iubirii nu are mai multă rațiune decât are legitimitate dispoziția erotică; sau că însuși acest *ego cogito* nu se instituie decât în contra instanței erotice și doar refulând-o.

Dovada acestei refulări o descoperim în toată claritatea în definiția pe care o dă Descartes *ego*-ului: „Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens" (A. T. VII, p. 34, 18–21); altfel spus: eu sunt un lucru care gândește, adică unul care se îndoiește, afirmă, neagă, înțelege puține lucruri, ignoră multe, care vrea și care nu vrea, ba chiar care imaginează și simte. Foarte bine, doar că de aici urmează prin omisiune că nu sunt obligat nici să iubesc, nici să urăsc; mai mult: că sunt în așa fel încât nu trebuie nici să iubesc, nici să urăsc, cel puțin în primă instanță. Faptul de a iubi nu ar ține de modurile prime ale gândirii și nu determină, așadar, esența cea mai originară a *ego*-ului. Ca *ego cogito*, omul gândește, dar nu iubește, cel puțin nu în mod originar. Or evidența cea mai incontestabilă — cea care le înglobează pe toate celelalte, care ne guvernează timpul și viața de la început și până la sfârșit și ne pătrunde în fiecare clipă a intervalului de timp dintre ele — atestă că, din contră, noi suntem în măsura în care ne descoperim întotdeauna deja prinși în tonalitatea unei dispoziții erotice — iubire sau ură, nefericire sau fericire, bucurie sau suferință, speranță sau disperare, singurătate sau comuniune — și că niciodată nu vom putea pretinde, fără a ne minți pe noi înșine, că atingem o neutralitate erotică de fond. De altfel, cine s-ar strădui pentru inaccesibila ataraxie, cine ar revendica-o și s-ar lăuda cu ea dacă nu s-ar încerca mai întâi și mereu chinuit, bântuit și obsedat de tonalități amoroase? Omul se revelează lui însuși prin modalitatea originară și radicală a eroticului. Omul iubește — ceea ce îl distinge de altfel de toate celelalte ființări finite, afară de îngeri. Omul nu e definit nici de *logos*, nici de ființa din el, ci de faptul că iubește (sau urăște), fie că vrea sau nu. În această lume doar omul iubește, căci de gândit gândesc și animalele și computerele, ba chiar în felul lor o fac la fel de bine, ba chiar mai bine decât el; dar nu putem afirma că ele iubesc. Omul, da — omul e animalul care iubește. Ceea ce omite definiția carteziană a *ego*-ului ar trebui să ne șocheze ca o monstruoasă eroare de descriere a fenomenului totuși cel mai apropiat, cel mai accesibil — acela că sunt pentru mine în-

sumi. Faptul că din toate pretinsele erori reproşate lui Descartes doar aceasta — singura sa eroare fără îndoială — rămâne neobservată după aproape patru secole spune de altfel mai mult decât toate despre orbirea erotică a metafizicii.

Spre cinstea filozofiei, trebuie arătat totuşi că măcar un cititor a fost nevoit să se mire de această definiţie a lui Descartes; într-adevăr, primul său traducător în franceză, ducele de Luynes, a rectificat-o cu autoritate printr-un adaos făcut *ego*-ului: „Ştiu că sunt un lucru care gândeşte, adică se îndoieşte, afirmă, neagă, cunoaşte puţine lucruri, care ignoră multe, *care iubeşte*, *care urăşte*, care vrea, care nu vrea, ba care imaginează şi simte" (A. T. IX-1, p. 27, 7–10). Remarcabilă luciditate; dar această judicioasă rectificare subliniază cu atât mai mult amploarea dificultăţii: dacă conceptul de iubire devine imposibil pentru că *ego*-ul exclude iubirea (şi ura) din modalităţile sale de origine (pentru a o supune apoi, arbitrar şi nu fără primejdie, voinţei), vom putea oare restabili un concept radical al iubirii fără a distruge însăşi această definiţie a *ego*-ului? Vom vedea mai departe într-adevăr că trebuie să plătim acest preţ şi să redefinim *ego*-ul, în măsura în care gândeşte, tocmai prin modalitatea iubirii pe care o omitea şi o refula metafizica — drept cel care iubeşte şi care urăşte prin excelenţă, drept acel *cogitans* care gândeşte în măsura în care mai întâi iubeşte, pe scurt drept *cel care iubeşte (ego amans)*. Ar trebui, aşadar, să reluăm întreaga descriere a *ego*-ului şi să-i redesfăşurăm toate figurile potrivit ordinii raţiunilor, dar făcând de data aceasta dreptate adaosului ducelui de Luynes împotriva omisiunii textului latin al *Meditaţiilor* — substituindu-i lui *ego cogito*, care nu iubeşte, pe *ego*-ul care iubeşte în mod originar. Va trebui deci să reluăm *Meditaţiile* plecând de la faptul că eu iubesc înainte chiar să fiu, pentru că nu sunt decât în măsura în care experimentez iubirea — şi ca o logică. Pe scurt, unor meditaţii metafizice va trebui să le substituim o serie de meditaţii erotice.

Acest efort pe care trebuie să-l încercăm depăşeşte de departe tot ce am putea realiza: faptul e de la sine înţeles. Din cauza, bineînţeles, a limitelor talentului nostru şi ale puterii

noastre, dar mai cu seamă din cauza dificultății lucrului însuși care se impune oricui se apropie de el.

Întâi de toate nu ne vom putea sprijini pe achizițiile tradiției, ci va trebui să le refuzăm încrederea, pentru că la fiecare pas va fi vorba de a o „distruge" pentru a elibera un drum spre ceea ce metafizica a ratat cu o obstinație somnambulică. Această constantă străpungere a aporiilor tradiționale va impune introducerea unor paradoxuri cât mai clare cu putință și, prin urmare, derutante în primă instanță. Va trebui astfel să luăm distanță față de figurile subiectivității (transcendentale, dar și empirice), față de imperiul ființei, față de seducțiile obiectivării, față de facilitățile psihologismului și, mai cu seamă, față de încercările unor „metafizici ale iubirii" — această contradicție în termeni. O primă precauție, pe cât de insuficientă pe atât de obligatorie, va consta în a evita în mod scrupulos orice citat din orice autor; nu că n-am datora nimic nimănui și am revendica originalitatea cu orice preț (cunoscătorilor nu le va fi deloc greu să adauge uneori cu titlu de notă virtuală o referință probabilă); nu că am dori să-i ușurăm mult prea radical sarcina cititorului (s-ar putea ca aceste cuceriri lente, adesea repetitive, să-l coste tot atât cât și pe noi). Nu, e vorba numai de a ne impune efortul de a ne întoarce la lucrurile însele, sau măcar, fiindcă realizarea acestui program nu poate fi garantată niciodată, de a nu le întoarce dintr-o dată spatele luând teoriile drept fapte. Ne vom strădui astfel să nu presupunem nici un vocabular, să construim fiecare concept plecând de la fenomene, să nu sărim nici un pas, ba chiar să revenim uneori în urmă pentru a asigura orice înaintare; în principiu, cititorul va trebui să vadă totul jucându-se înaintea lui, să poată verifica totul și, fie că aprobă, fie că dezaprobă, să știe de ce anume. Pe scurt, nu va fi vorba de a (ne) povesti istorii, ci de a lăsa să apară lucrul de care este vorba — fenomenul erotic însuși.

De aici rezultă că va trebui să încercăm imposibilul: să producem ceea ce vom arăta plecând de la sine. Desigur, oricine scrie, mai ales conceptual, trebuie să revendice într-o măsură sau alta această responsabilitate. Dar aici, când atacăm fenomenul erotic, această revendicare se impune fără cea

mai mică restricție. Căci despre iubire trebuie să vorbim așa cum trebuie să și iubim — la persoana întâi. Faptului de a iubi îi este proprie tocmai faptul de a nu se spune și de a nu se face decât la propriu — în linia întâi și fără substituție posibilă. Faptul de a iubi pune în joc identitatea mea, ipseitatea mea, capacitățile mele, mai intime mie decât îmi sunt eu însumi. Mă pun aici în scenă și în cauză pentru că aici ca nicăieri altundeva decid asupra mea însumi. Fiecare act de iubire se înscrie pentru totdeauna în mine și mă desenează în mod definitiv. Nu iubesc prin procură, nici printr-o persoană interpusă, ci în trup și acest trup e una cu mine. Faptul că iubesc nu se mai poate distinge de mine, așa cum iubind nu mai vreau să mă disting de ceea ce iubesc. A iubi — acest verb se conjugă la toate timpurile și toate modurile sale, întotdeauna și prin definiție mai întâi la persoana întâi. Așadar, întrucât despre iubire va trebui să vorbim așa cum trebuie să iubim, voi spune *eu*. Nu mă voi putea ascunde în spatele *eu*-lui filozofilor, care îl presupun universal, spectator dezangajat sau subiect transcendental, purtător de cuvânt al fiecăruia și al tuturor, pentru că gândește exclusiv ceea ce fiecare poate și trebuie să cunoască de drept în locul oricui (ființa, știința, obiectul), ceea ce nu privește pe nimeni personal. Din contră, voi vorbi de ceea ce îl atinge pe fiecare ca atare; voi gândi, așadar, ceea ce mă atinge ca atare și mă constituie ca această persoană proprie, pe care nici o alta nu o poate înlocui și de care nici o alta nu mă poate scuti. Voi spune *eu* plecând de la și în virtutea fenomenului erotic din mine și pentru mine — al *meu*. Aș minți deci pretinzând o mentalitate de suprafață: va trebui ca eu, și nimeni altul, să vorbesc despre fenomenul erotic pe care-l cunosc și așa cum îl cunosc. Și, evident, o voi face rău; îi voi face rău, iar el îmi va face bine — fie și numai pentru că mă va face să-mi simt incapacitatea de a-l spune, așa cum mă face să-mi constat neputința de a-l face. Voi spune, așadar, *eu* pe riscul și pericolul meu. Dar o voi spune — să o știi, cititorule — și în numele tău. Nu face, așadar, cel care îl ignoră, nici cel care știe mai multe despre el decât mine. Despre fenomenul erotic nu știm același lucru, dar tot atât știm cu toții: înaintea lui rămânem de o egalitate la fel de desăvâr-

şită ca şi singurătatea noastră. Mă vei lăsa deci să vorbesc în numele tău, fiindcă plătesc aici preţul de a vorbi în numele meu propriu.

Voi vorbi, bineînţeles, despre ceea ce nu înţeleg deloc — fenomenul erotic — plecând de la ceea ce cunosc prost — propria mea istorie amoroasă. Fie ca ea să dispară cel mai adesea în rigoarea conceptului. Voi păstra totuşi în mine amintirea, nouă în fiecare clipă, a celor ce m-au iubit, care mă iubesc încă şi pe care aş vrea într-o zi să-i pot iubi aşa cum s-ar cuveni — fără măsură. Ei se vor recunoaşte în recunoştinţa mea.

Această carte m-a obsedat de la apariţia cărţii *L'idole et la distance* în 1977. Tot ce am publicat ulterior poartă amprenta, explicită sau disimulată, a acestei nelinişti. În particular, *Prolégomènes à la charité* n-au fost publicate în 1986 decât pentru a da mărturie că n-am renunţat la acest proiect, deşi întârziam realizarea lui. Toate, mai cu seamă ultimele trei, au fost tot atâtea demersuri spre chestiunea fenomenului erotic. Încheind astăzi acest ultim eseu, vreau să-mi exprim gratitudinea faţă de Françoise Verny, care, de îndată ce a apărut prima carte, m-a legat prin contract de aceasta: după douăzeci şi cinci de ani de răbdare şi aduceri-aminte o poate vedea în sfârşit apărând.

J.-L. M.

Chicago, aprilie 1998 – Lods, septembrie 2002

I

Despre o reducție radicală

§ 1. Îndoiala de certitudine

Toți oamenii doresc să cunoască, nici unul nu dorește să ignore. Între a ignora și a ști, nimeni nu ezită să prefere să cunoască. Dar de ce anume? La urma urmei, cucerirea cunoașterii — mai modest a unei cunoașteri — cere atenție, trudă și timp, până acolo încât cel mai adesea ne-ar plăcea cu voluptate să ne dispensăm de ea. În realitate, nu ne dispensăm deloc. De ce preferăm deci, chiar cu prețul constrângerii, să cunoaștem mai degrabă decât să ignorăm?

Un prim răspuns sugerează că dorim să cunoaștem pentru simpla plăcere de a cunoaște — poate cea mai excitantă, cea mai durabilă și cea mai pură din plăcerile pe care le putem experimenta în această viață. Până într-atât, încât s-a putut vedea în aceasta singura fericire naturală posibilă, rivală celeilalte, cea necondiționată. Dar cum să nu vedem că, în acest caz, nu dorim să cunoaștem doar pentru a cunoaște, ci pentru a încerca plăcerea de a cunoaște — cunoaștem pentru a ne desfăta de cunoaștere, pentru a ne bucura de actul de a cunoaște, deci în cele din urmă pentru a ne bucura de noi înșine prin intermediul procesului de cunoaștere. Nu dorim, așadar, să cunoaștem, ci să ne bucurăm de noi înșine. Cunoașterea devine aici simplul mijloc, cel mai eficace și mai economic, al unei astfel de bucurii de sine. Mai esențială decât dorința de a cunoaște apare dorința însăși. Dorință care, chiar și în cunoaștere, nu dorește decât bucuria de sine.

Acestui primat exercitat asupra cunoașterii de dorința de a ne bucura de ea i se poate obiecta de îndată: chiar dacă uneori cunoașterea ne copleșește până la plăcere, totuși lucrurile nu stau întotdeauna astfel. Mai întâi, pentru că orice cunoaștere poate eșua în descoperirea adevărului sau, mai rău, ne poate lăsa în iluzia de a-l fi descoperit. Apoi, pentru că odată adeverită, se întâmplă ca această cunoaștere să ne rănească și neliniștească cu atât mai mult. Vom admite că, în acest caz, nu cunoaștem pentru plăcerea de a cunoaște, încă mai puțin pentru bucuria de sine în actul de a cunoaște — fiindcă aici, din contră, suferim. Urmează oare de aici că, atunci când cunoaștem chiar ceea ce ne rănește sau ne neliniștește, dorim să cunoaștem pentru a cunoaște? Nimic mai puțin sigur: căci de ce admitem atunci că e mai bine pentru noi să riscăm să știm adevărul, chiar neavenit, decât să nu-l știm deloc? Dintr-un motiv evident: cunoașterea unei stări de fapt potențial periculoase pentru mine îmi permite fie să mă feresc, fie măcar să fiu prevăzător; faptul de a cunoaște mai cu seamă ceea ce amenință privește siguranța celui ce cunoaște, protecția lui de sine. Desigur, dorința de a cunoaște se îndreaptă spre lucrul cunoscut sau care poate fi cunoscut — dar mai întâi și în cele din urmă ea urmărește beneficiul cunoscătorului. Mai esențială decât dorința de a cunoaște se dovedește în ea dorința de a ne proteja, de a ne bucura de noi înșine.

Dorim deci să cunoaștem mai degrabă decât să ignorăm, dar această dorință n-are drept obiect ceea ce cunoaștem, ci pe noi cei care cunoaștem. Și nu e vorba aici de aparența unui paradox, dat fiind că îl regăsim în definiția cea mai clasică a științei — numim știință o cunoaștere sigură. Irupția certitudinii indică aici faptul că nu e de ajuns să cunoaștem pentru a cunoaște la nivelul rațiunii, conform unei științe: știința nu-și atinge certitudinea decât distingând printre lucruri ceea ce poate fi redus la permanență (prin modele și parametri, reproducție și producție) și ceea ce nu poate fi. Din această distincție rezultă, pe de-o parte, obiectul — cunoscutul în calitate de lucru certificat, sigur pentru cel care cunoaște; pe de altă parte, neobiectivabilul — ceea ce în lucru rămâne în sine și nu satisface condițiile cunoașterii, pe scurt ceea ce e îndoielnic.

Cine trasează însă granița între ceea ce e sigur și ceea ce e îndoielnic, între obiect și subiect? Cel care cunoaște, *ego*-ul — *eul* care separă ceea ce îi va deveni obiect de ceea ce nu îi va deveni și îi va scăpa. Certitudinea indică, așadar, reportul cunoscutului (și, negativ vorbind, a ceea ce nu poate fi cunoscut) asupra *ego*-ului, astfel că, în cunoașterea obiectului, mai mult decât de acest obiect e vorba de *ego*-ul care îl obiectivează, îl constituie și literalmente îl certifică. Desigur, obiectul strălucește de certitudine, dar această certitudine n-ar avea nici un sens dacă nu s-ar referi la *ego*-ul care singur o vede și, mai cu seamă, o instaurează. Obiectul își datorează certitudinea — certificatul său — *ego*-ului care-l certifică. În obiectul cert se arată în fapt și de drept mai întâi certificatorul său. Chiar o dată cu cunoașterea sigură a obiectului, chiar în regim de certitudine, dorința de a cunoaște ține încă tot de bucuria de sine. Constituirea obiectului mă face să mă bucur, prin el, de mine. Astfel, determinarea adevărului prin certitudine confirmă ceea ce lăsa deja să apară dorința de a cunoaște: în cele din urmă, în orice cunoaștere e vorba de bucuria de sine. De aici ar trebui să urmeze așadar că orice dorință de a cunoaște îl face mai bine cunoscut pe cel ce cunoaște decât ceea ce el cunoaște; sau că orice cunoaștere sigură a unui obiect ne asigură certitudinea *ego*-ului certificator.

Trebuie totuși să punem la îndoială această evidență a certitudinii. Sau, mai degrabă, trebuie să ne îndoim că certitudinea obiectelor certificate se poate întoarce înapoi în același sens până la *ego*-ul care le certifică. Univocitatea certitudinii nu are nimic sigur. Chiar dacă o unică certitudine ar guverna *ego*-ul și obiectele sale, *ego*-ul tot i-ar scăpa în cazul în care ar trebui să înfrunte o cu totul altă îndoială decât cea pe care certitudinea îi permite să o anuleze. Mai multe argumente stabilesc acest lucru.

În primul rând, ne putem întreba cu privire la întinderea câmpului certitudinii. A certifica înseamnă a menține cu o desăvârșită stăpânire un obiect sub garda sau paza privirii („re-garder", *in-tueri*). A-l ține sub această pază înseamnă a-l putea constitui și reconstitui, după ce l-am analizat în părți, fiecare destul de clară și distinctă pentru ca privirea să pună

stăpânire pe ea fără nimic vag și fără rest. Doar redus astfel la atomii săi de evidență se oferă obiectul certitudinii. De aceea trebuie început cu obiectele cele mai simple — cele despre care tratează matematicile (care nu cer nimic mai mult decât intuiția spațiului pur), sau logica (care nu cere nimic decât non-contradicția). La fel stau lucrurile cu obiectele pe care le produce în serie tehnica (a căror identitate formală nu cere decât o formă abstractă, un plan sau „concept", și o materie devenită material omogen). Astfel de obiecte — o ecuație, o propoziție logică și un produs industrial — oferă desigur o „calitate totală" și merită calificativul de *certe*. Dar numai niște fenomene atât de sărace în intuiție se pot dovedi atât de bogate în certitudine.

Or de ce mă interesează pe mine această certitudine? De ce aș ține-o la așa mare cinste? E oare de la sine înțeles că nevoia mea de siguranță se poate satisface cu certitudinea unor fenomene sărace? Pentru că în final o astfel de certitudine nu privește decât niște *obiecte* care se raportează la mine tocmai ca unele care nu sunt eu, nici ca mine. Dar cum sunt eu? Eu sunt potrivit *trupului* meu. Spre deosebire de abstracția formală care face obiectele, trupul meu se lasă afectat fără sfârșit de obiectele lumii, și nu poate asta decât pentru că se dovedește în sine afectabil, deci afectabil mai întâi prin sine și în el însuși. El mă oferă astfel mie însumi ca fenomen în care fluxul intuițiilor depășește întotdeauna și de departe certitudinea unor forme pe care i le-aș putea atribui vreodată, precum și ca inteligibilitatea intenționalităților pe care le-aș putea vreodată citi în acesta. Între acest fenomen saturat (trupul meu) și fenomenele sărace ale obiectivității se produce o cezură definitivă. Paradoxal, în chiar momentul în care o stăpânesc, certitudinea lor nu mă mai interesează: ea nu privește decât întrebuințarea unor fenomene de un alt tip decât al meu, nicidecum modul meu propriu, nici ipseitatea unică a trupului meu invizibil, necertificabil.

În al doilea rând, ne putem întreba *a contrario*: ce anume ar câștiga acest *ego*, dacă i s-ar acorda fără discuție certitudinea obiectelor certe? Să presupunem câștigat argumentul canonic: *ego*-ul atinge o certitudine, cea mai mare, întrucât,

după cum se știe, chiar și atunci și mai ales dacă se înșală asupra evidențelor celor mai evidente ca, de exemplu, propria sa existență sau propria sa gândire, el tot trebuie să fie, chiar și numai pentru a se înșela astfel. Și cu cât mă înșel (sau sunt înșelat) mai mult, cu atât sunt mai mult, întrucât pentru a mă înșela (sau a fi înșelat) trebuie mai întâi și mai cu seamă să gândesc — or a gândi implică a pune în scenă un act, un act care atestă faptul de a fi. Fără îndoială, *ego*-ul atinge aici *o* certitudine. Desigur, dar care anume? Iată întrebarea noastră. *Ego*-ul are o certitudine, una singură — aceea de a rămâne prezent câtă vreme și de fiecare dată când va gândi. Când va gândi ce anume? Că, pentru a se înșela sau a se fi înșelat, trebuie să gândească, deci să fie. Eu voi fi astfel exact în măsura în care voi pune în scenă un act — un act de gândire, fiindcă în acest moment nu dispun de nici un alt act — pe care îl voi pune în scenă, firește, la prezent, din clipă în clipă, cât timp (mă) voi gândi. Desigur, iată o certitudine. Revine însă aceeași întrebare: prin ce anume această certitudine mă asigură la un alt mod decât cel al obiectelor pe care eu însumi le certific? Certitudinea, pe care eu însumi o împărtășesc cu obiectele pe care le certific, poate oare să mă certifice la rândul meu ca atare, și anume drept condiție de posibilitate a obiectelor? Și dacă eu nu sunt sigur decât în felul obiectelor, atunci am devenit oare un obiect sau certitudinea se dedublează?

Răsturnând interogația, ne-am putea întreba: de care lucru anume nu mă mai pot îndoi? Nu mă mai pot îndoi decât de aceasta — de faptul că sunt în momentul în care gândesc că sunt și că sunt tot atât de des cât repet acest moment. Dar nici de un obiect certificat nu mă mai pot îndoi că el este de fiecare dată și atâta timp cât îl gândesc: dacă ajung să-l gândesc, el este cel puțin cu titlu de obiect gândit (dacă nu ca ființare autonomă). Nu sunt, așadar, sigur decât așa cum sunt obiectele mele: în clipa prezentă, fără garanția viitorului. — Se va obiecta că există totuși o diferență: obiectul poate să nu se ofere întotdeauna gândirii, în timp ce eu voi putea să mă gândesc întotdeauna, fiindcă nu depinde decât de mine să gândesc. Această obiecție nu are valoare, pentru că moartea va sfârși prin a suspenda facultatea mea de a mă gândi, tot așa cum

contingența lucrurilor va sfârși prin a anihila obiectul. Eu nu sunt deci sigur de mine decât tot așa cum sunt sigur de obiect: nu mă îndoiesc că subzist și, în aceeași măsură, că sunt. Nu mai rămâne decât o alternativă. Fie sunt sigur de mine pentru că mă gândesc; dar atunci mă fac obiectul meu însumi și nu primesc decât o certitudine de obiect. Mă ratez deci ca *ego*. Fie admit că *eu* sunt sigur de obiectul care sunt eu însumi și deci că acest *eu* însumi nu mai este deja obiectul de care este el sigur, pur și simplu pentru că certitudinea primește totdeauna certificarea sa de la un altul; acest *eu*, care își certifică lui însuși existența unui mine devenit obiect, este altul decât acest mine. *Eu* este altul decât acest mine și certitudinea acestui mine obiect nu atinge *eul* care sunt.

De unde un al treilea argument: o dată ce sunt sigur de faptul că exist pot cu adevărat să mă îndoiesc de mine. Și, într-adevăr, eu care sunt sigur că sunt, n-am încetat niciodată să mă îndoiesc de mine. De ce anume însă m-am îndoit? Evident nu de efectivitatea mea, nici de subzistența mea în prezență, nici chiar de bucuria de mine în prezent — ele mi s-au părut întotdeauna dobândite până la proba contrarie, aduse la lumină fără ca eu să mă preocup de asta. M-am îndoit altfel și în alt chip — de posibilitatea mea și de viitorul meu. Am învățat astfel să mă îndoiesc de talentele mele și de forța dorințelor mele. Mult timp am crezut că voi deveni un mare jucător de fotbal, apoi, încă și mai serios, că voi ajunge un foarte bun alergător de 1500 metri. Mult timp, în copilărie, am crezut că nu eram fericit, deși eram; apoi, aproape adult, că o să fiu, deși făceam totul ca să nu fiu. Am crezut mai târziu că succesele îmi vor da siguranța de mine însumi, apoi, colecționându-le, le-am văzut insignifianța și am revenit la nesiguranța de la început. Am crezut în mod spontan toate promisiunile și toate mărturisirile care-mi spuneau că mă iubesc, și chiar și azi, când mi-am revenit puțin, în primul moment tot le mai cred; rupturile obișnuite, eșecurile și lașitățile mele m-au învățat însă în cele din urmă să mă îndoiesc. Fără nici o satisfacție, mai ales nu aceea de a fi crescut în înțelepciune sau în caracter, văd aici dovezile puținei mele credințe și ale prostiei mele. Naufragiul retrospectiv al posibilităților mele

pierdute m-a învățat scepticismul. Dar tot acest scepticism constrângător și forțat nu mă uimește deloc la ceilalți cum nu mă uimește la mine: nu cere nici o forță de spirit, ba chiar slăbiciune și puțină luciditate pentru a-l accepta; și nu e aici locul de a ne lăuda cu neputințele, nici cu înfrângerile noastre. Dar un astfel de scepticism — cel în care orice destin se năruie sub povara propriei sale greutăți — ne învață însă o evidență: ne putem încă îndoi, mult timp și în mod radical, chiar dacă obiectele cunoscute ne sunt deja sigure, chiar dacă *ego*-ul care le cunoaște în noi este și el sigur.

Cum aș putea să mă îndoiesc însă de mine dacă sunt sigur că exist? De unde vine această îndoială asupra mea însumi, dacă certitudinea de a exista nu e de ajuns ca s-o oprească? Până unde anume se exercită îndoiala mea, atunci când dublează certitudinea mea de a exista? S-ar putea oare ca îndoiala despre mine să se desfășoare dincolo de câmpul închis al existenței sigure? Poate că în ultimă instanță îndoiala nu lucrează la producerea certitudinii, ci la depășirea ei.

§ 2. „La ce bun?"

Gândirea metafizică consideră că și-a îndeplinit toate îndatoririle speculative furnizându-ne o certitudine, ba chiar promițându-ne întreaga certitudine care poate fi gândită. Metafizica își imaginează că realizează o ispravă incomparabilă când atinge certitudinea obiectului pentru a o extinde apoi chiar asupra *ego*-ului. Or această realizare nu atestă decât orbirea ei.

În fapt metafizica nu-și ține promisiunea, pentru că în cel mai bun caz ea nu ne oferă în loc de certitudine decât pe cea a obiectelor (ba chiar numai a anumitor obiecte), certitudine care chiar nu ne privește cu nimic (în orice caz nu pe mine, care nu sunt un obiect), pentru că trece sub tăcere certitudinea care m-ar interesa — cea care privește tocmai ceea ce *m*-ar interesa în primul rând, pe *mine*. Produsele tehnicii și obiectele științelor, propozițiile logicii și adevărurile filozofiei

se pot bucura foarte bine de toată certitudinea lumii — ce am e de a face cu asta, *eu* care nu sunt nici un produs al tehnicii, nici un obiect al științei, nici o propoziție a logicii, nici un adevăr al filozofiei? Singura anchetă al cărei rezultat *m*-ar interesa cu adevărat ar privi posibilitatea de a stabili o oare-care certitudine cu privire la identitatea mea, statutul meu, istoria mea, destinația mea, moartea mea, nașterea și trupul meu, pe scurt cu privire la ipseitatea mea ireductibilă. Nu ar trebui să reproșăm metafizicii nici științelor care decurg din ea că au ajuns la mai multe incertitudini decât certitudini — în fond ele au făcut ceea ce puteau și deplâng mai mult decât oricine ambiguitatea rezultatelor lor. Nu putem să le reproșăm nici măcar faptul de a fi restrâns mereu căutarea înțelepciunii la ancheta privitoare la adevăr, iar ancheta privitoare la adevăr la cucerirea certitudinii — în fond nimic n-a produs atât de multe rezultate obiective ca această dublă restricție; și se înțelege ușor că prestigiul lor seduce. Trebuie să le reproșăm însă în mod legitim faptul că n-au vizat niciodată decât o certitudine secundară și derivată, străină și în cele din urmă inconsistentă (cea a obiectelor, a științei, producției și folosirii lor), și că neglijează sau ignoră singura certitudine care mă privește, certitudinea de mine.

Căci, chiar redusă la obiectele care nu sunt eu, certitudinea nu rămâne cu totul scutită de orice suspiciune: ea se expune unei contra-încercări care poate să o descalifice într-un mod cu atât mai radical cu cât în primă instanță nu i se contestă validitatea. E de ajuns să adresez acestei certitudini o simplă întrebare — „la ce bun?". Calculul logic, operațiile matematice, modelele obiectului și tehnicile sale de producție oferă o certitudine perfectă, o „calitate totală" — și apoi? Cu ce mă privește asta, dacă nu în măsura în care sunt angajat în lumea lor și mă înscriu în spațiul lor? Cum eu rămân totuși altceva, în alt fel și altundeva decât ele, o graniță poroasă reglează schimburile noastre: eu intervin în lumea obiectelor sigure, dar nu mă aflu aici pentru a rămâne, fiindcă am cumplitul privilegiu de a le deschide o lume pe care, fără mine, n-ar dobândi-o prin ele însele. Certitudinea lor nu mă privește, pentru că eu nu locuiesc în lumea lor decât în trecere, făcând

din când în când turul proprietarului — care trăiește altundeva. Deci pot — sau, mai bine zis, nu pot să nu — încerc în fața acestei certitudini a unei alte lumi (în fapt a lumii din care nu sunt) nestăvilita tonalitate a zădărniciei [*vanité*] sale: presupunând că aș putea-o dobândi, această certitudine zadarnică nu mă interesează, nu mă privește, nici nu mă atinge pe mine care nu sunt din lumea lor. Într-un limbaj banal, vom spune că progresul tehnic nu ameliorează nici viața mea, nici capacitatea mea de a trăi bine, nici cunoașterea mea de mine însumi. În limbaj conceptual, vom spune că certitudinea intramundană nu decide nimic despre *ego*, care singur deschide această lume obiectelor, ființelor și fenomenelor. Cu certitudinea lumii ființelor se întâmplă la fel ca și cu „chemarea ființei" — ele nu mă ating decât dacă vreau; or, întrucât în faptele mele vii ele nu mă ating în fapt și de drept în nici un fel, fiindcă nu-mi spun nimic (nimic despre mine), n-am nici un motiv să mă interesez de ele, nici să mă pun în mijlocul lor. Le las deci pe seama lor însele și ele cad pradă indiferenței, verdictului zădărniciei. Zădărnicia descalifică certitudinea obiectelor care rămân firește sigure și certe. Dar această siguranță nu mă asigură cu nimic despre mine, nu-mi certifică nimic. Certitudine inutilă și sigură.

Dar, se va răspunde, metafizica a înțeles bine acest lucru, ea care a reușit să extindă certitudinea lucrurilor lumii la *ego*-ul care nu o deschide decât pentru că face excepție de la ea. Nimic mai sigur decât existența mea, cu condiția să o rostesc și să o gândesc ori de câte ori o rostesc și o gândesc. Certitudinea lumii se poate foarte bine nărui; cu cât se prăbușește mai mult, cu atât mai mult eu, care o resping, mă gândesc și deci sunt în mod cert. Acest răspuns demonstrează desigur certitudinea *ego*-ului, dar mereu în plină zădărnicie, fiindcă se limitează să extindă asupra *ego*-ului, străin totuși de lumea lor, același tip de certitudine ca acela potrivit obiectelor și ființelor intramundane. Căci prin ce anume mă privește în inimă faptul că eu sunt sigur ca ele, ba chiar mai sigur decât ele? Această certitudine de a persista în existență când și cât timp vreau nu îmi vine decât ca un efect al gândirii mele, ca unul din produsele mele, ca primul meu *artefact* — *arte-*

factul prin excelență, fiindcă mobilizează arta mea cea mai originală, *cogitatio* a mea; ea nu-mi este deci originară, ci derivă din *cogitatio* a mea, care singură asigură că sunt atunci când vreau să mă asigur de asta. Totul depinde, aşadar, de faptul că gândesc — de voința mea gânditoare. Sunt pentru că mă pot îndoi de obiecte şi mă gândesc încă atunci când vreau să mă îndoiesc de ele; pe scurt, sunt sigur pentru că vreau acest lucru. Or ceea ce vreau n-aş putea şi să nu vreau? Şi ceea ce vreau sunt oare sigur că o să vreau întotdeauna? Cum e vorba de o pură hotărâre a lui *cogitatio*, nu pot oare ca, în fața posibilității de a produce propria mea certitudine de a fi, să replic întotdeauna „la ce bun?"? Ce rațiune sigură mă asigură de faptul de a voi fără greş nici rezervă această certitudine însăşi? Ce motiv absolut de nezdruncinat am de a mă produce în certitudine, mai degrabă decât a nu o face? De ce în fond să nu vreau să nu fiu mai degrabă decât să fiu? Astăzi când nihilismul e la modă, nimeni nu ia această întrebare drept o extravaganță. În spatele evidenței acestei *cogitatio* de sine apare aşadar umbra unei decizii — aceea de a produce sau nu certitudinea mea. Aici se exercită fără rezistență întrebarea „la ce bun?". Certitudinea lui *cogitatio* nu urcă până la origine, pe care o ocupă doar o hotărâre mai primordială; ea însăşi nu oferă decât o certitudine, pe care o poate mereu descalifica zădărnicia.

De altfel, o certitudine pe care o pot (sau nu) produce după voință nu rămâne oare în chip esențial contingentă, derivată şi, prin urmare, străină mie? Dacă însă certitudinea mea depinde de mine, atunci însăşi această siguranță pe care o decid nu mă poate linişti cu nimic, întrucât, chiar realizată, ea mă are drept origine doar pe mine — pe acest mine care ar trebui la rândul lui să fie asigurat. Fie e vorba de o autoîntemeiere, deci de un cerc logic condamnat să mimeze fără succes presupus divina *causa sui* (ea însăşi deja de nesusținut); fie e vorba de o semi-întemeiere a unui eveniment empiric cu pretenție transcendentală, pe care temporalitatea îl conduce întotdeauna înapoi la contingența sa iremediabilă. Această certitudine presupus primă marchează din contră o distanță de netrecut între, pe de-o parte, ceea ce rămâne din domeniul

meu, un mine fără altă asigurare decât mine, şi, pe de altă parte, singurul lucru care m-ar putea asigura despre mine — o certitudine care să-mi vină de altundeva, mai veche decât mine. Fie eu sunt numai prin mine însumi, dar certitudinea mea nu este originară; fie certitudinea mea este originară, dar nu vine de la mine. Oricât de sus şi de tare s-ar proclama certitudinea de sine, în cele din urmă ea se dovedeşte provizorie, în aşteptarea iluzorie a unui alt principiu care ar asigura-o în fine cu adevărat. Un astfel de recurs metafizic mărturiseşte bine insuficienţa oricărei certitudini autarhice de a se asigura pe deplin.

Nimic nu mă expune, aşadar, mai mult atacului zădărniciei decât demonstraţia metafizică a existenţei *ego*-ului, decât pretenţia mea de a fi ceva sigur cu titlu de *ego*. Certitudinea îşi atestă eşecul său chiar în clipa reuşitei sale: dobândesc o certitudine, dar aceasta, ca şi cea a fiinţelor lumii certificate prin grija mea, mă trimite înapoi la iniţiativa mea, deci la mine, artizan arbitrar al oricărei certitudini, chiar a celei de mine însumi. Faptul de a-mi produce eu însumi certitudinea mea nu mă linişteşte cu nimic, ci mă înnebuneşte în faţa zădărniciei în persoană. La ce bun certitudinea mea, dacă ea depinde tot de mine, dacă eu nu sunt decât prin mine?

§ 3. Reducţia erotică

Zădărnicia descalifică, aşadar, orice certitudine, fie că aceasta vizează lumea sau pe mine însumi. Trebuie oare pentru aceasta să renunţăm la a ne asigura pe noi înşine, la a ne asigura împotriva oricărui asalt al zădărniciei? Neputinţa de a răspunde la întrebarea „la ce bun?", ba chiar şi numai de a o suporta, nu ilustrează oare zădărnicia prin excelenţă nemiloasă a zădărniciei? Nimic nu rezistă zădărniciei, fiindcă ea poate încă deforma şi anula orice evidenţă, orice certitudine, orice rezistenţă.

Fie şi numai pentru a asigura cu adevărat *ego*-ul de el însuşi, nu trebuie renunţat la paradigma certitudinii, care vine din lume şi are drept obiect lumea, abandonând absurdului

ambiția de a-mi garanta prin mine însumi sărmana certitudine a unei existențe condiționate, cu același titlu ca un obiect sau o ființare a lumii. În cazul meu, doar în cazul meu, asigurarea cere mult mai mult decât o existență sigură, ba chiar în general mai mult decât o certitudine. Cere ca eu să mă pot considera, în această existență, eliberat de zădărnicie, eliberat de bănuiala de inutilitate, scutit de „la ce bun?". Pentru a înfrunta această exigență nu mai e vorba de a obține o certitudine de a fi, ci răspunsul la o altă întrebare — „mă iubește oare cineva?".

Certitudinea se potrivește obiectelor și, mai general, ființărilor lumii, căci a fi echivalează pentru ele cu a subzista în prezența efectivă — iar efectivitatea se poate certifica. Dar acest mod de a fi nu mi se potrivește. Mai întâi, el nu mi se potrivește pentru că eu nu sunt pe măsura efectivității mele, ci a posibilității mele; dacă ar trebui să rămân mult timp în starea efectivă în care sunt, aș fi desigur ceea ce sunt, dar pe bună dreptate aș fi considerat „mort"; spre a fi cel ce sunt, trebuie să deschid o posibilitate de a deveni altul decât sunt, să mă fac diferit în viitor, să *nu* persist în starea mea actuală de a fi, ci să mă schimb într-o altă stare de a fi; pe scurt, pentru a fi cel care sunt (și nu un obiect sau o ființare a lumii), trebuie să fiu ca posibilitate, deci ca posibilitate de a fi *altfel*. Or nici o posibilitate nu cade sub stăpânirea certitudinii — posibilitatea se definește chiar prin ireductibilitatea ei la certitudine. Așadar, prin modul meu de a fi potrivit posibilității nu țin de certitudine.

Dar efectivitatea certificabilă nu mi se potrivește și dintr-un alt motiv, mai radical: pentru că eu nu mă reduc la un mod de *a fi*, nici chiar la cel al posibilității. Într-adevăr, nu-mi este de ajuns să fiu pentru a rămâne cel care sunt: am nevoie, mai întâi și mai cu seamă, să mă iubească cineva — posibilitatea erotică. E ceea ce verifică o contra-probă: să presupunem că i s-ar propune cuiva să fie în mod cert (efectiv) pentru o durată fără sfârșit determinat, cu singura condiție de a renunța definitiv la posibilitatea (ba chiar la efectivitatea) ca cineva să-l iubească vreodată — cine oare ar accepta aceasta? Nici un *eu*, nici un *ego*, în fapt nici un om, nici chiar cel mai mare cinic din lume (care nu se gândește de fapt decât la aceasta, că îl

iubește cineva). Fiindcă faptul de a renunța fie și numai la posibilitatea ca cineva să mă iubească ar opera asupra mea o castrare transcendentală și m-ar coborî la rangul unei inteligențe artificiale, al unei mașini de calcul sau al unui demon, pe scurt mai jos probabil decât animalul care poate încă mima iubirea, cel puțin în ochii noștri. Și într-adevăr, aceia dintre semenii noștri care au renunțat — e adevărat în parte și doar într-o anumită privință — la posibilitatea de a fi iubiți de cineva, și-au pierdut proporțional și umanitatea. Renunțare la a(-mi) pune întrebarea „mă iubește cineva?", mai ales la posibilitatea unui răspuns pozitiv implică nimic mai puțin decât renunțarea la umanul în sine.

Aici s-ar putea ivi o obiecție puternică în aparență: pretenția să mă iubească cineva nu presupune ca mai întâi să fiu? Altfel spus: pentru a fi iubiți, ar trebui mai întâi să fim — pur și simplu. Sau: faptul de a fi iubiți ori demni de iubit ar rămâne atunci simplul corectiv ontic al unui caracter ontologic mai originar; printre alte caracteristici esențiale, ființarea care sunt îl numără și pe acela de a se putea face iubită. Pe scurt, chestiunea iubirii poate să aibă toată justețea și pertinența care am vrea-o, totuși ea ar rămâne secundară, temă cel mult a unei filozofii secunde printre altele (ca etica, politica etc.). Aici însă e vorba de un sofism care consideră câștigat tocmai ceea ce trebuie demonstrat — faptul că modul de a fi (sau de a nu fi) al *ego*-ului se poate reduce la modul de a fi al obiectelor și al ființărilor lumii și se poate înțelege plecând de la el. Or numai aceste obiecte și aceste ființări trebuie mai întâi să fie pentru a fi bine sau pentru a fi iubite, așa cum pentru a fi trebuie mai întâi să subziste. Din contră, *eu* nu pot să fiu decât deodată potrivit posibilității, deci potrivit posibilității radicale — aceea ca cineva să mă iubească sau să poată să mă iubească. În orice alt caz decât al meu, „a fi iubit" se înțelege desigur ca un enunț sintetic în care calitatea de „iubit" se adaugă din exterior premizei sale, faptul de „a fi". Dar în cazul *meu*, pentru mine, *eul*, „a fi iubit" devine un enunț analitic, fiindcă eu n-aș putea să fiu, nici să accept să dăinui să fiu fără cel puțin posibilitatea rămasă deschisă ca într-un moment sau altul cineva să mă iubească. Pentru mine a fi nu înseamnă

nimic mai puțin decât a fi iubit (limba engleză pare să sugereze în felul ei acest lucru: „to be loved" se poate spune într-un cuvânt, „beloved"). De ce nu aș putea accepta să fiu decât cu condiția expresă să mă iubească cineva? Pentru că, în ființa mea, nu rezist asaltului zădărniciei decât sub protecția acestei iubiri sau măcar a posibilității ei.

Trebuie deci să sfârșim cu ceea ce produce certitudinea obiectelor lumii — 1) *reducția epistemică*, care nu păstrează dintr-un lucru decât ceea ce rămâne repetabil, permanent și definitiv sub privirea gândirii (eu ca obiect sau ca subiect). Trebuie să îndepărtăm de asemenea 2) *reducția ontologică*, care nu păstrează din lucru decât statutul său de ființare pentru a-l reconduce la ființa sa, ba chiar eventual de a-l urmări până la a întrevedea aici ființa însăși (eu ca *Dasein*, ființarea în care e vorba de faptul de a fi). Rămâne atunci să fie încercată o a treia reducție: ca să apar ca un fenomen de drept deplin, nu e de ajuns să mă recunosc ca un obiect certificat, nici ca un *ego* certificator, nici măcar ca o ființare propriu-zis fiindă; ar trebui să mă descopăr ca un fenomen d(on)at (și adonat) care să se asigure ca un d(on)at liber de zădărnicie. Care instanță ar putea d(on)a o asemenea asigurare? În acest punct al drumului nu știm nici *ce* este ea, nici dacă ea *este*, nici dacă ea trebuie *să fie*. Putem să-i schițăm măcar funcția însemnată: e vorba de a mă asigura împotriva zădărniciei propriului meu fenomen d(on)at (și adonat) răspunzând unei noi întrebări: nu doar „sunt oare sigur?", ci „nu sunt eu oare, cu toată certitudinea mea, în zadar?". Or pretenția de a-mi asigura propria certitudine de a fi împotriva asaltului întunecat al zădărniciei înseamnă a întreba nimic mai puțin decât — „mă iubește cineva?". Am ajuns aici: asigurarea potrivită *ego*-ului d(on)at (și adonat) pune în operă o *reducție erotică*.

Eu sunt — chiar presupusă de nezdruncinat, chiar ridicată la rangul de principiu prim de metafizică, pentru care nu e nimic mai înalt, această eventuală certitudine nu înseamnă totuși nimic, dacă nu merge până la a mă asigura împotriva zădărniciei asigurându-mă că sunt iubit. Căci întotdeauna și cel mai adesea pot să-mi bat joc cu totul de faptul de a fi, mergând până la a deveni indiferent la faptul meu de a fi, la a

nu-l asuma, ba chiar la a-l urî. Nu e de ajuns să mă știu a fi în mod cert și fără restricție pentru a suporta faptul de a fi, pentru a-l accepta și pentru a-l iubi. Certitudinea de a fi poate chiar să mă sufoce ca un lanț, să mă înghită ca o mlaștină, să mă întemnițeze ca o celulă. Pentru orice *ego* a fi sau a nu fi poate deveni miza unei alegeri libere, fără ca răspunsul pozitiv să vină de la sine. Și nu e vorba aici neapărat de sinucidere, ci întotdeauna și mai întâi de imperiul zădărniciei; fiindcă în regimul zădărniciei pot foarte bine să recunosc „eu gândesc, deci sunt" într-un mod foarte cert — pentru a anula numaidecât această certitudine întrebându-mă „la ce bun?". Certitudinea existenței mele nu e de ajuns niciodată pentru a o face nici dreaptă, nici bună, nici frumoasă, nici de dorit — pe scurt, nu e de ajuns pentru a o asigura. Certitudinea existenței mele demonstrează pur și simplu efortul meu solitar de a mă institui în ființă pe cont propriu, prin propria decizie; or o certitudine produsă de propriul meu act de a gândi rămâne încă inițiativa mea, opera mea și problema mea — certitudinea autistă și asigurarea narcisiacă a unei oglinzi care nu privește niciodată decât o altă oglindă. Un vid repetat. Nu obțin decât o existență, și încă cea mai deșertică — pur produs al îndoielii hiperbolice, fără intuiție, fără concept și fără nume: un deșert, fenomenul cel mai sărac, care nu oferă decât vacuitatea sa însăși. Eu sunt — o certitudine fără îndoială, dar cu prețul absenței oricărui d(on)at. Eu sunt — mai puțin adevărul prim, cât fructul ultim al îndoielii înseși. Mă îndoiesc, și această îndoială cel puțin îmi este sigură. Firește, sunt sigur, dar cu o astfel de certitudine încât apare de îndată imposibil ca ea să mă intereseze și să nu se prăbușească în fața zădărniciei care întreabă „la ce bun?". Pantomimă minimalistă a lui *causa sui*, certitudinea fixează *ego*-ul de exact atâta existență cât să primească în ea, fără apărare, șocul zădărniciei. Pentru ca să fiu nu doar în mod sigur, ci cu o certitudine care mă interesează, trebuie, așadar, să fiu mai mult și altfel decât ceea ce pot să-mi garantez, și anume trebuie să fiu plecând de la o ființă care mă asigură de *altundeva* decât plecând de la mine. Certitudinea de a fi pot desigur să mi-o produc și reproduc, dar nu pot să o și asigur împotriva zădărniciei. Doar un altul decât

mine ar putea să mi-o asigure, așa cum pe munte o călăuză își asigură clientul. Fiindcă asigurarea nu se confundă cu certitudinea.

Certitudinea rezultă din reducția epistemologică (ba chiar din reducția ontologică) și se joacă între *ego*-ul stăpân și obiectul stăpânit de el; chiar dacă *ego*-ul devine sigur de existența sa, mai ales dacă rămâne aici primul stăpân înaintea lui Dumnezeu, el o cunoaște încă drept propriul său obiect, produs derivat, expus în întregime zădărniciei. Asigurarea rezultă, din contră, din reducția erotică; ea se joacă între *ego*, existența, certitudinea și obiectele sale, pe de o parte, și pe de altă parte, o instanță oarecare încă nedeterminată, dar suverană, cu condiția să răspundă la întrebarea „mă iubește cineva?" și să-i permită să facă față obiecției „la ce bun?". *Ego*-ul produce certitudinea, pe când asigurarea o depășește radical, pentru că ea îi vine de altundeva și o eliberează de povara zdrobitoare a auto-certificării, perfect inutilă și dezarmată înaintea întrebării „la ce bun?". Faptul de a-mi certifica existența depinde de gândirea mea, deci de mine. Faptul de a primi asigurarea împotriva zădărniciei existenței mele certe nu depinde de mine, ci cere ca eu să învăț de altundeva că sunt și, mai ales, că trebuie să fiu. Faptul de a face față zădărniciei, adică de a obține de altundeva justificarea de a fi înseamnă că eu nu sunt fiind (nici chiar prin mine, nici chiar ca ființare privilegiată), ci în măsura în care sunt iubit (deci ales) de altundeva.

De care altundeva poate fi vorba? La această întrebare nu am încă mijloacele de a răspunde. Dar nu mai am nici nevoie să decid asupra ei aici. Pentru ca reducția erotică să se realizeze e de ajuns să cuprindă ceea ce eu (îmi) cer: nu o certitudine de sine prin sine, ci o asigurare venită de altundeva. Acest altundeva începe din momentul în care închiderea onirică de sine în sine cedează și răzbate aici o instanță ireductibilă la mine de la care mă primesc potrivit unor modalități variabile și încă nedefinite. Nu e important deci ca acest altundeva să se identifice fie cu un altul neutru (viața, natura, lumea), fie cu celălalt în general (cutare grup, societatea), fie chiar cu celălalt ca atare (om sau femeie, divinul, chiar Dumnezeu). Important e numai ca el să-mi vină de altundeva atât

de clar, încât să nu poată să nu-mi fie important, fiindcă el se importă în mine. Departe de a-i slăbi impactul, anonimatul său mai degrabă îl întăreşte: într-adevăr, dacă rămâne anonim, acest altundeva îmi va veni pe neaşteptate, fără a se anunţa, nici preveni, deci fără a mă lăsa să prevăd nimic; şi dacă mă prinde descoperit, mă va surprinde, mă va atinge cu atât mai mult în inimă, pe scurt mă va interesa în întregime. Interesându-mă în întregime, acest altundeva anonim va interveni ca un eveniment. Or numai un eveniment radical poate risipi indiferenţa zădărniciei de a fi şi să-l înmoaie pe „la ce bun?". Letargia pe care o insinuează „la ce bun?" se risipeşte atunci când acest altundeva are importanţă pentru mine şi astfel mă interesează. Evenimentul anonim îmi dă deci o asigurare despre mine (aceea că eu sunt de altundeva) chiar în proporţia în care îmi refuză orice certitudine despre el (despre identitatea lui). Privitor la acest „altundeva" nu trebuie deci să căutăm mai întâi identitatea lui, fiindcă însuşi anonimatul său face ca el să intereseze mai mult. În privinţa lui se cuvine doar să înţelegem cum ajunge el să mă intereseze, să înlocuiască întrebarea „mă iubeşte oare cineva?" prin întrebarea „sunt iubit eu oare?" — pe scurt, cum se realizează reducţia erotică.

Într-o primă aproximare, vom spune: fiindcă acest altundeva anonim mă asigură survenindu-mi, fiindcă el rupe autismul certitudinii de sine doar prin sine, el mă expune lui şi determină în mod originar *ceea ce* sunt prin *acel ceva pentru cine* (sau pentru ce) eu sunt. Din acel moment a fi înseamnă pentru mine a fi potrivit venirii neaşteptate de altundeva, a fi faţă de şi pentru ceea ce nu sunt eu — şi oricine ar fi. Nu mai sunt pentru că vreau (gândesc, sau pun în scenă) asta, ci pentru că mă doreşte cineva de altundeva. Ce anume poate să mi se dorească de altundeva? Bine sau rău, în sensul cel mai strict, de la femeie la bărbat, de la om la om, de la grup la grup; dar şi, ba chiar mai întâi, în sens extra-moral, aşa cum pot să-l desfăşoare faţă de mine chiar lucrurile neînsufleţite (căci lumea poate să-mi devină primitoare sau neprimitoare, peisajul ingrat sau vesel, oraşul deschis sau închis, compania celor vii primitoare sau ostilă etc.). Sunt deci în măsura în

care cineva îmi dorește binele sau răul, în măsura în care mă pot simți primit sau urât. Sunt în măsura în care mă întreb „ce mi se dorește (*was mögen sie*)?"; sunt ca ființă susceptibilă de o hotărâre care nu-mi aparține și mă determină dinainte, pentru că îmi vine de altundeva, din hotărârea care mă face demn de iubit sau nu. Astfel, dincolo de certitudine (care îmi devine astfel în mod originar non-originară), asigurarea decide că eu n-aș putea fi decât ca iubit sau nu. Ca iubit de altundeva — nu ca gândindu-mă prin mine singur ca fiind. Pentru mine faptul de a fi se află întotdeauna determinat de o singură tonalitate, singura originară — a fi ca iubit sau urât, de altundeva.

Nu s-ar putea însă obiecta acestei figuri a *ego*-ului în situație de reducție erotică că ea consacră fără rezerve un egoism radical, deci nedrept? Nu, căci dacă înțelegem în chip riguros acest „egoism", se cuvine să-i facem elogiul. Spre deosebire de certitudinea de sine care îi vine *ego*-ului tot de la sine, asigurarea nu îi poate veni *ego*-ului niciodată de la el însuși, ci întotdeauna de altundeva: de unde o alterare, ba chiar o alteritate radicală a *ego*-ului față de el însuși și în chip originar. În acest sens strict, „egoismul" unui *ego* redus la modul erotic dobândește deci un privilegiu etic, cel al unui egoism alterat de acest altundeva și deschis de el.

Egoism deci? Egoism, desigur, dar cu condiția de a avea mijloacele și hotărârea lui. Căci singur acest egoism dezarmat și instruit are îndrăzneala de a nu se ascunde în neutralitatea transcendentală în care „eu gândesc" se iluzionează cu privire la certitudinea sa, ca și cum ea l-ar asigura, ca și cum el n-ar mai fi dator cu nimic, ca și cum ar putea să nu mai datoreze nimic nimănui — de altundeva. Egoismul reducției erotice are curajul de a nu disimula teroarea care amenință orice *ego*, de îndată ce înfruntă suspiciunea zădărniciei sale, și de a nu-și întoarce privirea de la spaima tăcută pe care o răspândește simpla întrebare „la ce bun"? Căci dacă *ego*-ul n-ar fi decât ceea ce se flatează el că este — existența de care se vrea în chip atât de sărăcăcios sigur —, de unde și-ar trage oare forța încăpățânată și nemărturisită de a rămâne el însuși, de unde și-ar lua legitimitatea de a îndura astfel penuria sa neasigurată? Să se mărginească să fie un *ego* gânditor, re-

strâns la neutralitatea sa pretins transcendentală, şi care s-ar resemna la aceasta fără panică atunci când vine ceasul întunecat nu doar al îndoielii asupra certitudinii, ci al zădărniciei fără asigurare? Nici eu, nici nimeni — afară numai dacă nu ne pretindem în chip ipocrit neştiutori de această încercare — nu putem face ca şi cum n-ar interveni nici o diferenţă după cum sunt sau nu iubit, ca şi cum reducţia erotică n-ar deschide o diferenţă cardinală, ca şi cum această diferenţă n-ar fi mai diferită decât toate celelalte şi nu le-ar face pe toate indiferente. Cine poate susţine în mod serios că posibilitatea de a se afla iubit sau urât nu-l priveşte cu nimic? Să facem încercarea: de îndată ce umblă pe acest fir, până şi cel mai mare filozof al lumii cedează ameţelii. Şi de altfel ce coerenţă este în a te pretinde în chip umil neegoist înaintea reducţiei erotice, lăudându-te în acelaşi timp fără ezitare nici teamă că exerciţi funcţia imperială a unui *ego* transcendental? Invers, cu ce drept e taxat de egoism *ego*-ul care se mărturiseşte în chip onest lipsit de asigurare şi se expune fără reţinere unui altundeva pe care nu-l cunoaşte şi în orice caz nu trebuie să-l stăpânească vreodată?

Trebuie, aşadar, să sfârşim cu vanitatea de gradul doi de a pretinde că nu ne simţim atinşi în inimă de vanitatea oricărei certitudini, mai cu seamă a certitudinii goale pe care mi-o confer gândindu-mă. Făcând socoteala, ce nedreptate este oare în a vrea să mă iubească cineva de altundeva? Justiţia şi justeţea raţiunii nu cer oare, din contră, să mă asigur de mine — de mine, fără de care nimic în lume nu s-ar putea nici da, nici arăta? Şi cine deci mai mult decât mine are datoria de a se nelinişti de asigurarea mea erotică — singura posibilă — decât mine, cel dintâi care port grijă de mine? Şi, mai ales, fără egoismul şi curajul raţional de a înfăptui reducţia erotică, aş lăsa *ego*-ul să se scufunde în mine. Nici o obligaţie etică, nici un altruism, nici o substituţie nu mi s-ar putea impune dacă *ego*-ul meu n-ar rezista mai întâi el însuşi zădărniciei şi acelui „la ce bun?" al ei — deci dacă n-aş cere mai întâi şi fără condiţie pentru mine o asigurare de altundeva. În lumina reducţiei erotice, egoismul însuşi admite o alteritate originară şi face, aşadar, singur posibilă, eventual, proba celuilalt.

§ 4. Lumea potrivit zădărniciei

Lumea nu se poate fenomenaliza decât d(on)ându-mi-se şi făcându-mă adonatul ei. Locul meu sub soare — soarele erotic care mă asigură ca iubit sau urât — n-are nimic nedrept, nici tiranic, nici detestabil: faptul de a-l reclama mi se impune drept prima mea datorie.

O altă obiecţie ar putea în schimb să mă oprească. Faptul de a substitui *ego*-ului gânditor *ego*-ul iubit sau urât ar putea într-adevăr să-l slăbească, şi aceasta din două motive. Mai întâi, pentru că faptul de a se gândi el însuşi doar prin sine singur şi deci de a-şi produce certitudinea sa în perfectă autonomie depinde doar de *ego cogitans*, în timp ce, imaginându-mă potrivit reducţiei erotice, nu-mi pun decât întrebarea „mă iubeşte oare cineva?", încă fără răspuns. Această interogaţie mă face să depind de un altundeva anonim pe care prin definiţie nu pot să-l stăpânesc; ea mă expune, aşadar, incertitudinii radicale a unui răspuns tot mai problematic şi poate imposibil. De acum înainte trebuie să-mi iau rămas-bun pentru totdeauna de la autonomie, această obsesie neinterogată. Apoi, pentru că, chiar dacă o eventuală confirmare erotică îmi vine pe neaşteptate de altundeva, aş stagna tot într-o incertitudine definitivă. Într-adevăr, asigurarea de altundeva n-ar veni să se adauge certitudinii de sine pentru a o confirma, ci cel mult i-ar compensa slăbiciunea, după ce ar fi provocat-o ea însăşi rănind *ego*-ul cu o alteritate mai originară pentru el decât el însuşi. Intrând în reducţia erotică, m-aş pierde deci pe mine însumi, întrucât caracterul meu de acum înainte determinant — iubit sau urât — nu-mi va mai aparţine niciodată la propriu (cum îmi aparţinea odinioară faptul de a gândi); el nu mă va mai atribui pe mine însumi mie, ci mă va extazia spre o instanţă nedecisă, care va decide însă totul — şi mai întâi cu privire la mine. Pe scurt, *ego*-ul se slăbeşte printr-o dublă heteronomie, mai întâi de drept, apoi de fapt. Şi această dublă slăbire nu poate fi contestată: obiecţia loveşte în plin.

Trebuie într-adevăr să admitem ca un fapt incontestabil că reducţia erotică atinge *ego*-ul în ce are el mai intim destituindu-l în mod definitiv de orice auto-producere în certitudine

şi în existenţă. Dacă, din întâmplare, ar trebui desfăşurat un răspuns la întrebarea „mă iubeşte cineva?", el se va înscrie mereu în această dependenţă ca în orizontul său ultim, fără a restabili vreodată — nici măcar ca schiţă dorită sau ca ideal al raţiunii — autonomia certitudinii prin *cogitatio*. Dar acest rezultat destituant nu echivalează atât cu o pierdere seacă, cât cu o achiziţie încă obscură. Dacă sub lovitura reducţiei erotice nu pot să mă primesc cu certitudine decât ca iubit sau urât, deci ca un iubit doar în potenţă (unul demn de iubit), atunci intru pe un teren absolut nou. Nu mai e vorba aici de a fi ca iubit, nici de a mă face iubit sau urât în scopul de a ajunge să fiu sau să nu fiu, ci de a-mi apărea mie însumi în mod nemijlocit, dincolo de orice statut de fiinţare eventuală, ca potenţial iubit sau ca demn de iubit. De acum înainte „iubit" nu mai joacă rolul unui adjectiv care califică o fiinţare prin modul său de a fi, fiindcă în regim de reducţie erotică, regim care înfruntă zădărnicia, nu mai putem asuma fără precauţie, ca în metafizică, pe „a fi sau a nu fi, aceasta-i întrebarea". Întrebarea „de altfel mă iubeşte cineva — de altundeva?", care i se substituie aici în mod definitiv, nu mai vizează fiinţa şi nu se mai preocupă de existenţă. Ea mă introduce într-un orizont în care statutul meu de cineva iubit sau urât, pe scurt de cineva demn de iubit, nu mai trimite decât la el însuşi. Întrebând dacă mă iubeşte cineva de altundeva, nu mai trebuie să mă interesez de asigurarea mea: intru în regimul iubirii, în care primesc nemijlocit rolul celui care poate iubi, pe care îl poate iubi cineva şi care crede că trebuie să-l iubească cineva — *cel care iubeşte* [*l'amant*].

Cel care iubeşte, „amantul", se opune, aşadar, celui care gândeşte, „cogitantul". Mai întâi, pentru că el destituie căutarea certitudinii prin aceea a asigurării; pentru că întrebării „sunt eu oare?" (deci şi variantei sale „sunt eu iubit oare?"), îi substituie întrebarea „mă iubeşte oare cineva?"; pentru că el nu este în măsura în care gândeşte ci, presupunând că mai trebuie încă să fie, nu este decât în măsura în care îl iubeşte cineva. Mai cu seamă însă, în timp ce cel ce gândeşte nu gândeşte decât pentru a fi şi nu-şi exercită gândirea decât ca un mijloc de a-şi certifica fiinţa, cel care iubeşte nu iubeşte

atât pentru a fi, cât pentru a rezista la ceea ce îi anulează ființa — zădărnicia care întreabă „la ce bun?". Cel ce iubește are ambiția de a depăși ființa, pentru a nu sucomba o dată cu ea în ceea ce o destituie. Din punctul de vedere al celui ce iubește, în fapt din punctul de vedere al reducției erotice, ființa și ființările sale apar contaminate și de neatins, iradiate de soarele negru al zădărniciei. E vorba de a iubi pentru că în regimul reducției erotice nimic neiubit sau neiubitor nu ține. Trecând de la „cogitant" (deci și de la cel care se îndoiește, ignoră și înțelege, vrea și nu vrea, imaginează și simte) la „amant", reducția erotică nu modifică figura *ego*-ului pentru a atinge cu alte mijloace același scop — certificarea ființei lui. Ea destituie întrebarea „a fi sau a nu fi?"; depune chestiunea ființei din funcția ei imperială expunând-o întrebării „la ce bun?"; o examinează serios din punctul de vedere al zădărniciei. În reducție erotică, acolo unde e vorba de cel ce iubește, întrebarea „ce este ființarea (în ființa sa)?" își pierde privilegiul de cea mai veche întrebare, mereu căutată și mereu ratată. Aporia chestiunii ființei nu ține de faptul că a fost mereu ratată, ci de aceea că ne încăpățânăm mereu și mereu să o punem pe primul loc, deși — în cel mai bun caz — ea rămâne derivată sau condiționată. Nici primă, nici ultimă, ea ține doar de o filozofie secundă, cel puțin din momentul în care o lovește o altă întrebare — „la ce bun?" — și o filozofie mai radicală întreabă „mă iubește de altfel cineva de altundeva?". Această răsturnare a atitudinii naturale — în mod natural ontologică, deci în mod natural metafizică (aici cel puțin) — o poate realiza numai o reducție de un nou stil, pe care am identificat-o drept reducția erotică. Dar cum anume se realizează reducția erotică? Cum diferă ea de celelalte reducții sau de atitudinea naturală? Pe scurt, cum pune ea în scenă lucrurile lumii? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să revenim la cel ce iubește — cel care se întreabă „mă iubește cineva?". În atitudinea naturală, el lua în considerare pur și simplu toate ființările și ființarea în general. În regim de reducție erotică el constată că nici o ființare, nici un *alter ego*, nici el însuși nu îi pot oferi fie și cea mai mică asigurare în fața întrebării „mă iubește cineva?". O ființare oarecare îl

asigură cu atât mai puțin pe cel ce iubește, cu cât ea însăși se expune în întregime zădărniciei. Nu o poate face nici un *alter ego*, fiindcă mai întâi ar trebui să-l poată distinge de o ființare a lumii, ceea ce în momentul actual al cercetării rămâne imposibil. Cât despre *ego*, el nu poate de la el însuși să ofere nici cea mai mică asigurare înaintea întrebării „mă iubește de altfel cineva *de altundeva*?". Din principiu, zădărnicia se întinde, așadar, în mod universal. Ea realizează în mod efectiv reducția erotică în toate regiunile lumii și frontierele lor. Ne rămâne așadar să descriem pe scurt zădărnicia și reducția erotică, urmând cele trei momente privilegiate ale lor: spațiul, timpul, identitatea sinelui.

§ 5. Spațiul

Reducția erotică destituie omogenitatea spațiului. Potrivit atitudinii naturale (deci aici metafizicii), spațiul se definește drept ordinea composibilelor, a tuturor ființărilor care pot exista împreună și în același timp fără a se face reciproc imposibile. De unde omogenitatea lui, care se constată prin cea dintâi proprietate a ființărilor în spațiu: ele pot — de drept, dacă nu totdeauna de fapt (dar aici nu e vorba decât de puterea mijloacelor tehnice) — să se deplaseze, să treacă dintr-un amplasament în altul, să-și schimbe amplasamentele. Orice *aici* poate deveni un *acolo*, orice *acolo* poate deveni un *aici*. Ființările spațiale sunt caracterizate, așadar, de proprietatea paradoxală de a nu sta în nici un loc propriu, de a nu avea nici un domiciliu fix. Înlocuindu-se unele pe altele, ele nu încetează să circule în spațiul indiferent. Acest schimb a putut fi tematizat deci pe bună dreptate drept un cerc (un „vârtej") — manejul ființărilor în mișcare, de la un loc ocazional al unuia la un alt loc ocazional, pe care un altul îl ocupa și va putea reveni să-l ocupe fără sfârșit. În spațiu, nici o ființare nu posedă loc propriu, nici natural.

Să trecem acum la regimul reducției erotice. Sunt în situația celui ce iubește, determinat în mod radical (de sus până jos)

de întrebarea „mă iubește cineva?". Ca atare, unde anume sunt eu? Exact acolo unde mă situează în spațiu întrebarea „mă iubește cineva?". Pentru a defini acest loc rămâne să descriem o situație exemplară reală sau cel puțin imaginabilă cunoscută de toți: mi-am părăsit domiciliul obișnuit, am parcurs mii de kilometri, mă găsesc într-o țară străină prin limbă, loc, datini și obiceiuri, în care mă voi instala fie definitiv, fie pentru un interval determinat. Pe loc, contactele mele rămân evident mai întâi extrem de limitate (instituția care mă invită, câteva relații profesionale, vagi amiciții, un mediu domestic funcțional). Unde anume sunt, așadar? Ca ființare subzistentă, sunt la intersecția unei latitudini și a unei longitudini; ca ființare care folosește ustensile („funcționând", lucrând, informând/informat etc.), sunt în centrul unei rețele de schimburi economice și sociale. Dar unde anume sunt ca unul care iubește? Mă aflu acolo unde (pe lângă cine) pot să (mă) întreb „mă iubește cineva?". De ce oare mă încăpățânez să numesc încă *acolo* acest loc care îmi oferă un *aici?* Cum să-l definesc pe acela, pe acest *acolo?* Evident prin acel altundeva care îl face să poată fi gândit, altfel spus prin cel care mi-ar plăcea să mă iubească, singurul de care depinde nu numai răspunsul la întrebarea „mă iubește cineva?", dar însuși faptul că această întrebare mi se pune ca o obsesie care lovește de zădărnicie tot ceea ce nu-i corespunde, i se opune sau pur și simplu nu o ascultă. În practică, chestiunea e decisă de alegerea pe care o voi face numaidecât — aceea de a identifica acest altundeva ca un altundeva factual din punct de vedere geografic, poate frustrant pentru că e îndepărtat, ba chiar inaccesibil. Dar cum anume îl voi identifica?

O știm prea bine — în deșertul pe care zădărnicia îl întinde în jurul meu și al noii mele localizări, pe acest altundeva îl voi identifica prin numărul de telefon (de fax, de poștă, puțin contează) pe care îl tastez, prin adresa la care voi scrie. Primul număr, prima adresă pe care în mod conștient și voluntar, sau cel mai adesea impulsiv și automat, le voi selecta cu încredere sau angoasă, cu speranță sau la întâmplare, vor desemna — fie și numai în chip provizoriu și superficial, puțin contează — acel altundeva care mă privește pentru că răspunde, sau cel

puțin pare să poată să răspundă la întrebarea „mă iubește cineva?". Acest altundeva (și nimeni altul) mă interesează pentru că el și numai el mă face în stare să depășesc zădărnicia care lovește cu un „la ce bun?" toate ființările care mă înconjoară cel mai îndeaproape cu incontestabila lor instanță materială și care totuși nu mă privesc cu nimic în calitate de cineva care iubește. Dar de ce anume acest altundeva de *acolo*, și nu un altul, mă eliberează de zădărnicia noii mele lumi (și nu doar de angoasa absenței acestui altundeva)? Pentru că această zădărnicie (și această eventuală angoasă) provin numai de la acest altundeva de *acolo*, fiindcă el singur are autoritatea de a mă face să devin, sub reducția erotică, cel care iubește — și anume cel care (își) pune întrebarea „mă iubește cineva?". Se cunosc chinurile unei instalări în străinătate: prima privire, când intri în noul apartament, se îndreaptă spre telefon (sau instrumentele similare); prima grijă e aceea de a ști cum anume funcționează (intrarea pe linie, indicativele, compania telefonică, abonamentul): prima libertate constă în fine în a-l folosi. Aceste detalii triviale (pe care fiecare le poate corecta și completa potrivit experienței sale personale), trebuie luate în serios pentru că ele descriu zi de zi experiența incontestabilă a unui loc neinterșanjabil, nici schimbabil, al cărui *acolo* nu se va reduce niciodată la un *aici*, fiindcă transportul meu fizic, cu arme și bagaje, de la un *aici* la un alt *aici* nu doar păstrează statutul de *acolo* pentru acest din urmă *aici*, ci i-l întărește. Căci de acum înainte știu că acest *acolo* — unde eu sunt aici — nu rămâne ca atare (*acolo*) din motive geografice și circumstanțiale, ci trimite la un *aici* mai radical, care joacă rolul de altundeva în raport cu care mă las prins, în reducție erotică, de întrebarea „mă iubește cineva?".

Dintr-o dată descopăr că și atunci, și mai ales atunci când rămâneam încă *acolo*, acest altundeva nu mai constituia un *aici* cum devine astăzi, când am trecut la un nou *aici*; oricât de aproape îmi rămânea atunci, el se exercita deja, ca aici și acum, cu titlul de altundeva, de *acolo*, care face din mine cineva care iubește. Subliniem încă o dată că identitatea titularului de linie telefonică sau de adresă n-are nici o importanță: n-are nici o importanță dacă e vorba de președintele instituției

mele, de bancherul meu, de un prieten dintotdeauna, de o femeie, de copilul meu, de mama mea, de un frate sau de o veche cunoştinţă aproape uitată, ba chiar de rivalul meu profesional sau de cel mai bun duşman al meu. Nici unul dintre ei n-ar interveni drept cel pe care trebuie cu orice preţ să-l apelez sau să-l reapelez de urgenţă, dacă nu şi-ar exercita, cu orice titlu, funcţia de altundeva care suscită *acolo* în mine întrebarea „mă iubeşte cineva?". În regim de reducţie erotică, spaţiul apare deci ca în mod esenţial eterogen; toate acele *acolo* nu se mai pot schimba în tot atâtea *aici*; un loc îmi devine pentru prima dată de nesubstituit, fix, natural dacă vrem — nu acel *aici* unde eu mă aflu ca o fiinţare subzistentă în lume şi care nu încetează să se deplaseze, ci acel *acolo* precis şi fixat în mine în care îl primesc pe acel altundeva, deci cel de unde eu primesc faptul de a mă afla ţintuit în mine, acel altundeva însuşi. Nu locuiesc, aşadar, acolo unde sunt, *aici*, ci acolo de unde îmi vine acel altundeva, sigurul care e important pentru mine şi fără de care nici una din fiinţările lumii nu mi-ar fi importante, aşadar locuiesc *acolo*. Nu locuiesc acolo unde se desfăşoară şi se îngrămădesc fiinţările pe care mi le deleagă într-o asemenea împrejurare lumea non-redusă, deoarece, trecând într-un alt mediu, eventual total diferit, m-aş referi la acelaşi altundeva (aceeaşi adresă, acelaşi nume etc.) ca în mediul ontic precedent. Lumea fiinţărilor din imediata mea apropiere poate foarte bine să mă insereze, apoi să se transforme în întregime, însă acel altundeva care exercită funcţia de centru al meu nu va varia niciodată: el va defini astfel întotdeauna locul unic şi natural de unde mă atinge întrebarea „mă iubeşte cineva?". Acest loc defineşte spaţiul potrivit reducţiei erotice.

Aici şi *acolo* nu se mai schimbă într-un spaţiu neutru; ele se inversează după cum mă aflu, sau nu, în situaţie de reducţie erotică. Fără ea, sunt *aici* (la mine) oriunde aş ajunge, şi domiciliul părăsit devine imediat un *acolo*. În ea, locul unde am ajuns va rămâne un *acolo* cât timp vechiul *aici*, părăsit totuşi şi îndepărtat din punct de vedere geografic, va defini încă pentru mine acel altundeva de unde se pune întrebarea „mă iubeşte cineva?".

§ 6. Timpul

Reducția erotică destituie la fel de bine succesiunea timpului. Potrivit atitudinii naturale (aici potrivit metafizicii), timpul se definește drept ordinea realităților succesive, a tuturor ființărilor care nu pot exista împreună fără a se face reciproc imposibile. De unde succesiunea lor care se constată prin ordinea ființărilor în spațiu: ele trebuie să se înlocuiască în același loc, să treacă în el dintr-un moment într-altul și să-și schimbe aici momentele. Orice *acum* provine dintr-un *înainte* și e destinat să devină numaidecât un *după*. Ca și ființările în spațiu, ele se schimbă, dar, spre deosebire de acestea, ele se schimbă schimbându-se, modificându-se în mod ireversibil, fiecare trecând în cealaltă. De unde proprietatea lor de a nu se ține de nici un moment propriu, de a nu avea nici o durată fixă, de a trebui să se repete în fiecare clipă pentru a rămâne ceea ce deja nu mai sunt. Înlocuindu-se mereu unele pe altele, ele nu încetează să circule într-o succesiune indiferentă. Defilarea ființărilor temporale le transpune fără sfârșit în fiecare din cele trei poziții temporale, fără ca vreun *prezent* să se instaureze vreodată altfel decât în trecerea clipei. Timpul nu trece niciodată, dar în prezentul său nimic nu găsește timpul de a *se* petrece. Strict vorbind, nimic nu rămâne în timp, care așadar nu oferă nici un centru.

Să intrăm în reducția erotică, în care domnește evenimentul acelui altundeva. Potrivit cărui moment al timpului se temporalizează acest altundeva și potrivit cărui extaz al timpului? El se temporalizează în aceea că vine pe neașteptate cu titlul de eveniment. Or evenimentului îi este propriu faptul de a nu putea fi prevăzut, nici produs, încă mai puțin reprodus după voință. Evenimentul îmi impune, așadar, să-l aștept supus inițiativei lui. Pot decide să continuu să iubesc și să mă fac iubit, dar nu pot să hotărăsc momentul în care voi începe atât una, cât și alta, pentru că nu pot să hotărăsc printr-un act de voință proporțional cu o lumină în intelect dacă și când anume voi înfrunta întrebarea „mă iubește cineva?". Cu titlul de eveniment, acel altundeva îmi impune postura așteptării. Rămâne să determinăm temporalitatea unei asemenea așteptări. Para-

doxal, în timp ce timpul acțiunii, al ocupației și mânuirii ființărilor nu încetează să se scurgă transformând imediat pe *nu încă* într-un *acum* și pe *acum* într-un *deja trecut*, pe scurt nu încetează să treacă și să moară, în schimb, cât timp aștept, timpul nu trece. Timpul erotic nu trece cât timp aștept dintr-un motiv foarte limpede: cât timp aștept nu se petrece încă nimic; aștept tocmai pentru că încă nu se petrece nimic și aștept tocmai să se petreacă în sfârșit ceva. Timpul așteptării nu trece, căci nimic nu se petrece în el. Doar așteptarea mea durează: ea suspendă fluxul timpului pentru că nu găsește încă nimic în el care să survină, deci care să poată dispărea. În timpul lumii ceea ce trece nu durează. În timpul reducției erotice nu durează decât așteptarea pentru care nimic nu se petrece.

Această evidență surprinde: căci în timpul în care aștept să se petreacă ceva și în care nu se petrece nimic se petrec totuși o mulțime de lucruri — fie și numai activitățile mele de petrecere a timpului în care nu se petrece nimic (lectură vagă, frenezie a aranjării, privire compulsivă la ceas, plimbare plictisită, oboseală dorită a efortului sportiv, conversație în care rămân absent etc.). Nu se petrece însă nimic cât aștept, pentru că nu sosește nimic — cel puțin nimic din ceea ce aștept *în mod precis și îndeosebi*. Cât timp ceea ce îmi ține loc de altundeva în acest caz nu mă va chema, nu-mi va trimite scrisoarea sa, nu-mi va lansa mesajul său, nu va fi venit, pe scurt, nu va fi intrat în câmpul vederii mele, cu un cuvânt și foarte exact, cât timp nu va fi *sosit* din acel altundeva al său până la mine, nimic nu se va fi *petrecut* aici și acum. Nimic nu se va fi *petrecut* cât timp el nu va fi *trecut* aici și nu va fi transformat astfel acel aici (*acolo*) unde sunt într-un *aici* de drept deplin (al său). Și paradoxal, în acest caz, spațiul comandă timpul, simțul exterior guvernează simțul interior, fiindcă simțul exterior — spațiul, sau mai degrabă acel *aici/acolo* non-spațial al reducției erotice — decide în ultimă instanță asupra simțului interior — timpul, sau mai bine zis acel *acum* al reducției erotice. Fiindcă temporalitatea așteptării nu se realizează decât printr-un eveniment și acest eveniment nu i se întâmplă decât unui destinatar, deci de altundeva unui *aici*. Din acest moment, timpul nu se mai definește ca extensiunea

sufletului, ci ca extensiunea evenimentului, a acelui altundeva care se iveşte din afara sufletului şi survine asupra lui.

De unde o situaţie foarte puţin banală, pe care am trăit-o însă cu toţii. Cât timp aştept nu se petrece nimic; în fiecare clipă pot să-mi spun: „încă nimic, tot nimic". Aceasta înseamnă că toate faptele şi fiinţele prezente vizibil, care nu se jenează să mişune în jurul meu, nu primesc totuşi de la mine nici o atenţie şi se regăsesc destituite, ca lovite de zădărnicie prin reducţia erotică. Deodată se întâmplă ceva („asta-i, iată-l"); dar acest ceva nu mai are nimic dintr-un lucru nici dintr-o simplă fiinţare supusă zădărniciei; vine pe neaşteptate ca un eveniment care supravieţuieşte reducţiei erotice, erotizat ca să spunem aşa: aşteptat dar neprevăzut, efectiv dar fără cauză care să-i poată fi atribuită, provocând dar nu reproductibil, unic dar imemorial. În fine, prezentul se realizează nu ca o permanenţă dăinuitoare, ci ca un prezent dat, pe scurt ca un prezent primit, nu ca o prezenţă care subzistă în sine. El mă poate elibera în sfârşit de viitorul nedefinit şi dureros al aşteptării, pentru că soseşte cu adevărat de altundeva, în loc să ocupe provizoriu un interval de timp, pe care l-ar închiria fără să-l locuiască. Prezentul dat realizează clipa prezentă tocmai pentru că debordează prezenţa. Mai mult încă: sosirea acelui altundeva nu se realizează doar în prezent, ea îmi dă primul meu prezent. O dată cu trecerea sa, se petrece în sfârşit — din nou — ceva. Acest dar al prezentului precis rezultă din venirea unui altundeva în viitorul indefinit al aşteptării mele.

Prin urmare, acest prezent nu vine pe neaşteptate decât pentru cel sau cei care împărtăşesc aceeaşi aşteptare — cea a unei sosiri date, a unei treceri precise, a unui altundeva care nu se confundă cu nici un altul. O absenţă comandă deci sosirea neaşteptată a timpului prezent, dar o absenţă suficient de precisă şi identificabilă pentru a nu se confunda cu nici o altă absenţă (şi *a fortiori* cu nici una din ocupaţiile care îi reţin pe cei care nu aşteaptă nimic). Fie că aştept rezultatul unui concurs sau apariţia unei cărţi, judecata unui proces sau rezultatul unei alegeri politice, încheierea unui meci de fotbal sau finalul unei curse, naşterea unui copil sau moartea unei rude, mesajul unei femei sau un neaşteptat pur, de fiecare dată aş-

teptarea nu se exercită asupra a nimic prezent (nimic încă sosit pentru moment), ci asupra unui altundeva atât de precis încât se distinge prin însăşi irealitatea lui de atâtea alte lucruri prezente, reale sau posibile, care nu mă interesează. Fiecare aşteptare selecţionează, ca să spunem aşa, o populaţie separată invizibil de restul semenilor săi prin însăşi identitatea absentului care trebuie să vină şi care e de ajuns să o adune şi fascineze: o familie sau un întreg popor, un individ sau un cuplu, o întreprindere, un sindicat sau un colectiv, o amicală sportivă sau un regiment, puţin contează. În toate aceste cazuri eu mă disting (sau noi ne distingem) nu atât prin ceea ce suntem şi facem în prezenţa permanentă („în cotidian"), cât prin ceea ce aşteptăm, ba chiar prin ceea ce ni se poate întâmpla fără să-l aşteptăm în mod conştient. Aşteptarea unui absent, care trebuie abia să se petreacă, desenează frontiera între toţi cei care nu aşteaptă sau aşteaptă altceva şi cei care nu vor decât să aştepte acest altundeva şi nu un altul — o frontieră pe care o trasează de fiecare dată reducţia erotică, o frontieră erotică. Aşadar, aşteptarea *acestui* altundeva nu mă temporalizează doar; ea mă identifică atribuindu-mă propriului meu — ceea ce trebuie să se petreacă pentru mine (sau noi) îmi spune cine sunt (sau cine suntem). Temporalitatea aşteptării unui altundeva defineşte individualitatea originară şi, eventual, comunitatea originară. Căci numai pentru mine acel altundeva pe care-l aştept face diferenţa — nu numai între timpul în care nu se petrece nimic şi prezentul în care acel altundeva se petrece, apoi trece, dar şi între mine (sau noi), care aştept(ăm) *această* venire, *această* trecere, *acest* altundeva şi toţi ceilalţi care nu văd aici nimic. Eu singur aştept *acest* absent precis (această faţă, această veste, această scrisoare); pentru ceilalţi, care nu aşteaptă acelaşi absent sau nu aşteaptă deloc, însuşi absentul aşteptării mele rămâne efectiv absent; aşteptarea se prăbuşeşte atunci când reducţia erotică se estompează. Ei ratează ceea ce se petrece — şi anume faptul că ceea ce eu aştept nu se petrece încă şi că, prin urmare, nu se petrece nimic pentru mine — pentru că îşi fac de lucru în orice prezenţă disponibilă pe care trebuie să o gestioneze fără să piardă timp. Pierd deci trecerea acelui altundeva, care

nu sosește niciodată decât în așteptare. Pentru a nu pierde timp, pentru a nu pierde ceea ce nu (se pe)trece, ei preferă trecerii perisabilul, evenimentului permanentul.

Așteptarea acelui altundeva care trebuie să se petreacă determină deci foarte bine, plecând de la viitorul venirii lui neașteptate, singurul prezent pe care-l tolerează reducția erotică: d(on)atul care preia ștafeta prezentului permanent, momentul așteptat și neprevăzut, în care apelul lansat de acel altundeva se petrece și face astfel prezentul plecând de la el însuși. Așteptarea acelui altundeva care vine să se petreacă, deci să facă prezentul venirii sale neașteptate, determină în fine un trecut conform reducției erotice: țin de trecut momentele în care apelul acelui altundeva a răsunat deja și a făcut deja prezentul darului său, dar a trecut deja — trecutul începe de îndată ce ceea ce se petrece l-a depășit. De unde posibilitatea unui trecut definitiv: nu așteptarea a ceea ce nu poate și nu trebuie să mai vină (căci prin definiție pot să aștept mereu), ci văduvirea definitivă de orice altundeva, renunțarea la așteptarea ca atare („a nu mai aștepta nimic de la viață"). În reducție erotică, trecutul nu adună vechile prezenturi în memorie; el sancționează închiderea așteptării. El nu tezaurizează deja datul, ci ține doliul oricărei posibilități a unei noi aventuri, a posibilității de a aștepta din nou. Pe scurt, el nu mai păstrează prezenturile revolute, ci închide viitorul. Trecutul devine revolutul, nu mai e gestionarea absenței (care aparține propriu-zis așteptării și viitorului), ci cenzura sa — înregistrarea faptului că așteptarea e de acum înainte revolută. În reducție erotică, trecutul nu păstrează prezentul sub forma trecutului, ca un patrimoniu; el sancționează însăși absența adevăratei absențe — absența așteptării, absența erotică. Fiindcă o iubire nu devine revolută atunci când dispare ființa iubită, ci când dispar nevoia și însăși absența ființei iubite — când lipsește însăși lipsa ei. Trecutul îngroapă morții, morți care nu mai trebuie așteptați. Acest trecut va rămâne definitiv revolut dacă acel altundeva nu mai poate fi așteptat; în schimb el va rămâne eventual provizoriu cât timp o nouă așteptare va putea spera întoarcerea unei absențe care trebuie încă să vină. Nostalgia deschide posibilitatea, amintirea poate hrăni așteptarea, de-

păşitul poate suscita o nouă trecere a ceea ce se petrece. În reducţie erotică, istoria durează atâta timp cât aştept.

Astfel, potrivit reducţiei erotice, viitorul se defineşte drept timpul aşteptării unui altundeva, în care nimic nu se petrece, prezentul se defineşte drept timpul în care acel altundeva (se pe)trece şi face darul trecerii sale; în fine trecutul se defineşte drept timpul în care acel altundeva a depăşit momentul darului său şi abandonează timpul nostru pe marginea drumului pe care se îndepărtează. În toate aceste cazuri, timpul se desfăşoară în mod esenţial la modul unui eveniment, ca sosirea imprevizibilă a unui altundeva, căruia nimeni nu-i cunoaşte nici ziua nici ceasul şi al cărui prezent nu se poate da decât ca un dar neaşteptat şi nemeritat. Potrivit caracterului său de sosit neaşteptat, acel altundeva nu se constituie niciodată ca un fenomen comun, ordonat în vederea punctului de vedere presupus dominant al unui *ego* transcendent, ci se dă de la el însuşi prin anamorfoză — impunându-i celui care-l aşteaptă punctul particular în care se poate vedea sosirea sa şi primi darul său; el trebuie să se afle aici şi acum, şi anume *acolo* unde el hotărăşte să sosească şi când hotărăşte asta. Nu pot, aşadar, să scap vreodată necesarei contingenţe a venirii neaşteptate a acestui altundeva: nu numai că el poate va sosi sau poate nu (contingenţă logică, de gradul unu), dar, chiar dacă vine, iar după aceea pare venit în mod necesar („trebuia să se sfârşească aşa"), însăşi această necesitate se va petrece la modul venirii neaşteptate, deci potrivit unei contingenţe necesare (contingenţă de gradul doi). Când aştept locuiesc ceea ce poate să-mi vină pe neaşteptate de altundeva şi fără care nici un prezent, nici trecut n-ar fi important pentru mine.

§ 7. Ipseitatea

Reducţia erotică destituie orice identitate de sine cu sine, care s-ar întemeia pe gândirea de sine. Dar ce sunt eu oare atunci când mă aflu în situaţia de a întreba „sunt eu oare iubit?"? Nu mai sunt acea fiinţare care este în măsura în care îşi

pune în scenă, în cuvânt sau în gândire, existența; căci chiar și această certitudine nu mă eliberează de zădărnicie, care cere nu o certitudine, ci o asigurare și o asigurare care nu poate să-mi vină decât de altundeva (§ 3). Spunând „mă iubește cineva?", eu nu știu, așadar, cine sunt, dar știu cel puțin *unde* sunt: mă aflu *aici*, și anume acolo unde mă regăsește întrebarea pe care (mi-)o pun, acolo unde încerc zădărnicia pe care ea încearcă s-o exorcizeze, acolo unde-mi va veni pe neașteptate (sau nu) chemarea venită de altundeva. Sunt acolo unde mă afectează ceea ce mă atinge, deci întâi de toate acolo unde mă afectez pe mine însumi. Nu sunt întâi de toate acolo unde ating un alt lucru decât mine (unde îl gândesc, îl visez și îl constitui), ci acolo unde mă simt atins, afectat, tulburat. Punându-*mi* întrebarea „mă iubește cineva?", mă descopăr prin excelență în situația celui ce se expune atingerii și pipăitului unei afectări: într-adevăr, fie această întrebare admite un răspuns pozitiv — un altul mă iubește — și venirea lui neașteptată mă afectează în însăși intimitatea mea; fie rămâne fără răspuns pozitiv — nici un altul nu mă iubește, după câte știu — și această tăgăduire mă afectează în însăși intimitatea mea. Întrebarea „mă iubește cineva?" desemnează deci punctul în care mă descopăr afectat ca atare, ca mine nesubstituibil. De acest punct, de acest *aici* care îmi vine de *acolo* nu pot să mă separ, nici să mă îndepărtez; căci oriunde aș merge, mă voi regăsi mereu aici. În reducție erotică, eu nu sunt ființarea care mă fac să fiu prin gândire, ci sunt acolo unde mă găsesc, acolo unde mă afectează un altundeva posibil — sunt acel *acolo* unde mă găsește și vine să mă scoată din bârlog întrebarea „mă iubește cineva?". Sunt un *acolo*, nu un *acolo* unde să fiu (un *Da-sein*), ci un *acolo* în care se poate ca cineva să mă iubească sau nu. Acel *acolo* care mă primește și mă consemnează nu ține, așadar, mai întâi de ființă (nu „a fi sau a nu fi" e întrebarea), ci de o posibilă iubire („mă iubește sau nu cineva?" asta-i întrebarea).

Rămâne să definim mai exact acest *acolo* unde acel altundeva mă atinge. Acest punct țintă îl putem identifica cu fenomenul privilegiat cunoscut sub numele de *trup* [*chair*]. Trupul se opune corpurilor întinse ale lumii fizice, nu numai pentru

că el atinge şi simte corpurile, în timp ce corpurile nu simt, chiar dacă o atingere le simte; dar mai cu seamă pentru că el nu atinge corpurile decât simţindu-se pe el însuşi când le atinge tot atât, ba chiar mai mult decât le simte pe ele. Trupul nu poate simţi nimic fără să se resimtă el însuşi şi fără să se resimtă simţind (atins, ba chiar rănit de ceea ce atinge); se poate chiar întâmpla ca el să simtă resimţindu-se nu doar ca simţind, ci şi ca simţit (de exemplu, dacă un organ al trupului meu atinge un alt organ al propriului meu trup). În trup, interiorul (cel ce simte) nu se mai distinge de exterior (cel simţit); ele se confundă într-un unic sentiment — acela de a se simţi simţind. Prin urmare, nu pot vreodată să mă situez la distanţă de trupul meu, să mă disting de el, să mă îndepărtez de el, încă şi mai puţin să mă lipsesc de el. Orice tentativă de a lua distanţă faţă de el (cu intenţia ipocrită de a-mi lua rămas-bun de la el) ar echivala, dacă aş îndrăzni să o efectuez, cu a mă omorî, căci ar trebui să mă îndepărtez, să-mi iau rămas-bun şi să mă desfac de mine însumi. Prinzând astfel trup, mă prind de mine însumi. Nu prind trup ca şi cum înainte de el aş dispune deja de un *aici* plecând de la care aş putea veni spre el şi să mi-l fac al meu. Nu prind trup decât prinzându-mă — cum prinde un ciment: solidificându-mă, ca să spun aşa, în şi ca mine însumi. Prinzând trup ating pentru prima dată locul care sunt — acel *aici* în care de acum va fi cu putinţă mereu şi pentru orice fiinţare a lumii să mă atingă. Sunt acolo unde pot fi atins — şi nu pot fi atins decât acolo unde am prins trup, unde m-am prins cu titlul de trup. Sunt acolo unde mă expune trupul meu, şi anume acolo unde mă atribuie întrebarea „mă iubeşte cineva?". Doar faptul că prind trup îmi atribuie ipseitatea mea.

În acest trup al meu e vorba desigur tot de o modalitate a gândirii: mă gândesc şi atunci când prind trup, chiar dacă nu mă mai gândesc potrivit reprezentării, nici intelectului. Mă gândesc simţindu-mă şi potrivit modalităţii simţirii, într-o nemijlocire care abolește distanţa proprie reprezentării; în contra gândirii sub modalitatea intelectului. Gândirea intelectului procedează potrivit universalului, prelucrează universalizabilul şi operează universalizând. Astfel, intelectul presupune întot-

deauna că raţiunile sau argumentele sale pot fi înţelese la fel de bine de receptorul lor ca şi de emiţătorul lor; astfel că rolurile s-ar putea — şi în dialogul raţional chiar trebuie — să se schimbe între ele; dacă vrea să-şi merite pretenţia la adevăr, acelaşi raţionament trebuie să se poată găsi repetat şi astfel validat de un cu totul altul, deci de oricine altul. De unde privilegiul intelectului în discuţia raţională: numai această formulă a raţionalităţii poate convinge fără violenţă, fiindcă fiecare argument aparţine atât celui care-l înţelege, cât şi celui care-l inventează. Prin urmare, gândirea intelectului nu se desfăşoară decât cu condiţia expresă de a nu ţine seama de persoane şi de a nu se singulariza (ceea ce distinge discursul ştiinţific şi juridic al cuvântului poeţilor, scriitorilor şi teologilor, uneori chiar şi al filozofilor). Propriu-zis vorbind, gândirea intelectului se adresează tuturor, pentru că nu aparţine nimănui şi nu desemnează nici un autor, ci se oferă însuşirii tuturor celor care raţionează prin intelect. Ea îşi datorează, aşadar, desăvârşirea refuzului de a se individualiza.

Faptul de a prinde trup, din contră, mă atribuie unui *aici* (în fapt unui *acolo*) ireductibil şi nu-mi autorizează decât un cuvânt care mă individualizează până la ipseitatea ultimă. Acest cuvânt ce ţine de ipseitate nu pot şi nici nu trebuie întâi de toate să-l rostesc — căci nu s-ar putea ca un altul, o infinitate de alţii să fi spus deja tot ce voi spune, în aşa fel încât să mă dizolv numaidecât într-un discurs comun? Dacă nu pot să-l spun rostindu-l, nu-mi rămâne aşadar fără îndoială decât să-l primesc auzindu-l — sau cel puţin să aştept să-l aud. Nu că l-aş produce fiindcă îl las să facă şi să se facă în mine — cuvânt interior. Căci, în reducţie erotică, cuvântul „mă iubeşte cineva?" nu-l spun atât ca o întrebare pe care aş putea-o alege dintre o mie altele („cine sunt?", „ce pot cunoaşte?", „ce trebuie să fac?", „ce mi-e îngăduit să sper?", „ce este omul?", ba chiar „cum să-mi câştig viaţa?", „cum să trăiesc fericit?" etc.), ci ca întrebarea care mă predă mie însumi şi în care încerc în fond să prind trup, pe scurt ca pe întrebarea care mă spune mie însumi înainte şi fără ca eu să-i răspund — fiindcă ea îmi dă acel *aici* al meu — sau mai degrabă, din punctul său de vedere, acel *acolo* al meu.

Am admis că trebuia să mă îndoiesc (§ 1–2). Intrând în reducția erotică, am recunoscut că îndoiala nu privea mai întâi de toate certitudinea obiectelor sau a ființărilor lumii (cum vrea teoria științei), nici chiar certitudinea propriei mele existențe (cum vrea metafizica), fiindcă și una și alta au căzut sub lovitura zădărniciei care le replica mereu victorios „la ce bun?". Am descoperit că în cele din urmă îndoiala cere nimic mai puțin decât asigurarea de mine, în pasivitatea mea originară; și că această asigurare n-ar putea fi primită de altundeva decât de la mine (§ 3). A trebuit deci să admit că nici o întrebare nu mă atingea mai radical decât cea care mă întreba nu „sunt eu oare gândind?", ci „mă iubește cineva — de altundeva?". Pe scurt, nu „a fi sau a nu fi", e întrebarea, ci numai „mă iubește cineva — de altundeva?" (§ 4). La această întrebare e important să nu încercăm să răspundem prea repede. Nu pot să răspund la această întrebare fiindcă ea mă pune sub semnul întrebării. Nu pot deci decât să aștept de la ea un răspuns care, ca eveniment pur, mi s-ar impune — dacă sosește vreodată — ca o venire imprevizibilă, care nu mi-ar face darul prezenței sale decât impunându-mi anamorfoza lui — impunându-mi să o iau în considerare din punctul în care ea va fi decis pentru mine, dar fără mine. Trebuie, așadar, să măsor doar ceea ce îmi dă atunci când ea nu-mi dă decât întrebarea sa încă fără răspuns. Totuși, acum ea nu-mi dă nimic: mai întâi ea îmi asigură un *aici* ireductibil în spațiu (§ 5), apoi un prezent dat în timp (§ 6), în fine trupul în care să-mi prind ipseitatea (§ 7). Dar nici una din aceste date nu-mi aparține, nici nu vine de la mine. Toate vin la mine și mă alterează chiar în clipa în care îmi fac proprie facticitatea mea nesubstituibilă. Ce aș putea gândi de acum înainte în mod legitim? Nimic, decât că, întrucât depășește orice certitudine, asigurarea pe care o caut nu poate veni decât de altundeva, niciodată de la mine. Orice răspuns pe care mi l-aș da de la mine însumi m-ar pierde.

II

Despre fiecare pentru sine, că se urăşte

§ 8. Distanţa şi contradicţia

Astfel, în reducţie erotică, nimic şi nimeni nu mă asigură — pe mine, iubitorul care am devenit — decât eu însumi, care prin definiţie nu pot face asta. Acceptând să aud întrebarea „mă iubeşte cineva?", am deschis sub paşii mei un abis pe care nu-l pot nici umple, nici traversa, nici poate chiar sonda — un abis pe care risc să-l măresc încă şi mai mult dezvoltând logica întrebării „mă iubeşte cineva — de altundeva?". Căci întrebarea „mă iubeşte cineva?" nu va putea într-adevăr să primească răspuns (dacă ar putea vreodată) decât venindu-mi de altundeva decât de la mine; ea îmi fixează, aşadar, fără cale de întoarcere, să depind de ceea ce nu pot nici să stăpânesc, nici să provoc, nici chiar să iau în consideraţie — un altul decât mine, eventual un altul pentru mine (*alter ego*), în orice caz o instanţă străină, care vine de nu ştiu unde — în orice caz nu de la mine. În timp ce căutarea certitudinii („de ce anume sunt eu sigur?") putea încă spera să mă conducă înapoi la mine însumi, certificându-mi cel puţin faptul că sunt, chiar dacă mă înşel întotdeauna, căutarea unei asigurări („mă iubeşte cineva — de altundeva?") mă exilează definitiv afară din mine: căci, chiar dacă ar sfârşi eventual prin a mă asigura împotriva ameninţării zădărniciei („la ce bun?") asigurându-mă că mă iubeşte cineva, ea m-ar atribui

cu atât mai mult acestui „cineva" (oricare ar fi el) care eu nu voi fi niciodată şi a cărui stranietate îmi va rămâne totuşi mereu mai intimă mie însumi decât eu însumi. Chiar ceea ce putea să mă asigure trebuia să mă alieneze. Pe scurt, certitudinea mă poate conduce înapoi la mine însumi, pentru că o dobândesc prin sustragere, ca pe un fenomen sărac, în timp ce asigurarea mă îndepărtează de mine însumi, pentru că deschide în mine distanţa unui altundeva. Fie că rămâne o întrebare în gol, fie că mă copleşeşte cu excesul ei, ea mă marchează întotdeauna cu o lipsă, a mea. Deschizând însăşi chestiunea asigurării, am devenit pentru mine însumi o lipsă.

Desigur, e adevărat că sunt şi că sunt chiar în mod sigur de fiecare dată şi atâta timp cât o gândesc; totuşi de acum înainte mă aflu în mod ineluctabil în regim de reducţie erotică, în care nu mă pot sustrage întrebării „la ce bun?"; pentru a-i rezista aici, sau doar pentru a o auzi, trebuie să caut de îndată o asigurare („mă iubeşte cineva?"); or prin definiţie această asigurare nu poate să-mi vină decât de la un altundeva în mod definitiv anterior, altul şi străin de mine, care îmi lipseşte şi mă defineşte prin însăşi această lipsă. De unde acest principiu: sunt, deci sunt în lipsă. Pe cât *ego*-ul, întrucât caută o certitudine, poate visa să sfârşească într-o tautologie (gândesc, deci exist şi exist în măsura în care gândesc ceea ce gândesc), pe atât, atunci când *ego*-ul înţelege să înfrunte zădărnicia (care descalifică existenţa, notificându-i „la ce bun?"), trebuie să admită o alteritate originară, o origine care îl alterează — nu sunt asigurat de mine decât plecând de altundeva. De această contradicţie trebuie să ne ţinem însă cu fermitate ca de singurul fir conducător care ne rămâne.

Această contradicţie şi această distanţă nu pot fi eschivate uşor printr-un sofism sau prin bunul simţ. Ea ţine de o poziţie de principiu: când e vorba de a întreba „mă iubeşte cineva — de altundeva?", eu nu sunt nici principiul, nici la începutul meu însumi. Pentru a face dovada acestui fapt, să vedem dacă am putea totuşi nega această contradicţie şi această distanţă. N-am putea oare, la urma urmei, să revenim la un argument mai simplu şi mai raţional? Să procedăm astfel: reducţia erotică nu m-ar priva oare în mod obligatoriu de asigurare şi nu

m-ar lăsa fără apărare în fața întrebării „la ce bun?", cu condiția să răspund eu însumi la întrebarea „mă iubește cineva?". Aș spune, de exemplu, că și în cazul în care nimeni altcineva nu mă asigură (că mă iubește), eu cel puțin, eu în cele din urmă, mă iubesc foarte bine — mă iubesc și asta ajunge. Într-adevăr, nimic nu e mai aproape de sine decât mine-le redus, absolut imanent sieși, de o imanență devenită mai tangibilă prin singurătatea atroce pe care o provoacă reducția erotică. Mă descopăr aici redus la mine-le meu cel mai pur, topit într-un nou metal, nucleu de ego-itate atât de dens, încât nici o reacție nucleară nu va putea vreodată să o fisureze, nici să mă separe de mine însumi. De ce să exclud faptul că acest mine strict redus ar putea să-mi fie de ajuns, fără a recurge la nici un străin, pentru a mă iubi și a mă asigura astfel de mine?

Nu e vorba oare aici de idealul, implicit sau revendicat, al înțelepciunii filozofilor: acela de a ajunge la mulțumirea de sine prin sine, de a satisface sinele prin el singur, de a-ți fi suficient ție însuți? Puțin contează aici mijloacele, care pot varia (îndepărtarea pasiunilor exterioare pentru a ne întoarce spre sine, urmărirea bunei întrebuințări a liberului arbitru propriu, aderarea la necesitatea universală până la însușirea ei etc.), pentru că totdeauna e vorba de faptul de a se iubi pe sine însuși. Sau, în lipsa iubirii de sine însuși, măcar de faptul de a nu depinde de nimeni altul, în așa fel încât fiecare să se suporte pe sine însuși, să substituie în mod avantajos concursului unui străin autarhia de sine însuși, pe scurt acela de a se asigura fiecare pentru sine. Porunca unui zeu („Cunoaște-te pe tine însuți!"), care susține ambiția filozofilor, era de ajuns din plin pentru a echilibra întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?" — dacă nu reușea să o stingă cu totul. Întreaga întreprindere a filozofiei nu consta poate decât în a pretinde că demersul de la reducția epistemică la reducția erotică rămâne unul bun. Mine-le mergea chiar de la sine până la sine; întoarcerea la sine reunea punctul de plecare și sfârșitul parcursului; solipsismul conștiinței asigura fără tranziție autonomia mergând până la iubirea de sine.

În acest punct, înțelepciunea filozofilor primește — încă o dată — o confirmare din partea înțelepciunii populare. Și ea

pretinde să atingă acest unic ideal: n-aş avea o mai mare datorie decât să am grijă de mine, gestionând satisfacerea dorinţelor mele, sănătatea trupului meu, seninătatea psihicului meu, pe scurt elaborându-mi condiţii de viaţă care să mă facă să supravieţuiesc întrebării „la ce bun?", care să mi-o facă chiar ridicolă, zadarnică la rândul ei. Trebuie să am grijă de mine („take care!"), pentru că, se admite implicit, nimeni altul n-o va face în locul meu, nici nu se va preocupa de mine-le meu („who cares?"). Din acest moment, această grijă de sine prin sine devine strict o datorie morală („iubirea de alţii bine ordonată începe cu noi înşine"), fără de care orice altă datorie faţă de oricine altcineva va fi compromisă; căci numai din vina mea voi fi trecut prin pierderi şi profituri („la timp pentru mine", „fiecare pentru sine"). Mijloacele puse la dispoziţia unei asemenea etici nu lipsesc; iar când lipsesc — dacă n-ajung să mă satisfac direct de mine însumi —, se găsesc încă altele de substituţie. Astfel, mimetismul social pune totdeauna în scenă pe alţii decât mine (alţi mine decât mine), idoli (cei bine numiţi astfel), mai fericiţi decât mine şi întru slava cărora aş putea în mod indirect să mă iubesc pe mine însumi; sau cel puţin să-mi păstrez posibilitatea de a mă iubi pe mine însumi, aşa cum pretind ei să o realizeze; îmi va fi de ajuns să imit în mod tangenţial exemplele lor — şi de ce n-aş ajunge la aceasta cu ajutorul unor minciuni faţă de mine însumi? Pentru a satisface întrebarea „mă iubeşte cineva — de altundeva?", ar fi de ajuns să mă conformez imaginii celor pe care îi iubesc toţi, pentru ca toţi să mă iubească fantastic şi, în final, prin procură, să sfârşesc prin a mă iubi şi eu însumi. Socializarea anonimă a conştiinţei mele ar asigura fără tranziţie autonomia iubirii de sine.

Întărit de acest consens, de ce aş mai avea nevoie de un altul pentru a mă iubi şi a mă asigura că sunt iubit, de vreme ce m-aş fi iubit? Or, în mod curios, pe cât pot măcar pretinde că aflu un sens formulei „mă iubesc pe mine însumi", pe atât pare în mod limpede absurd, ba chiar obscen, să o conjug; simt în mod instinctiv că nu pot să spun, nici chiar să aud formulări cum sunt „m-am iubit pe mine însumi" sau „mă voi iubi pe mine însumi". De ce această jenă? Fără îndoială pentru

că fragila evidență a „iubirii de sine" nu rămâne teafără decât atât cât i se păstrează o formă nominală încă abstractă și vidă de conținut personal, pentru a o neutraliza. Dar ea își trădează imposibilitatea sau contradicția punerii ei în scenă, de îndată ce o verbalizăm atribuindu-i un actor real: căci cine poate spune cu sens și conștiință „mă iubesc pe mine însumi"? Cum i-ar putea verifica semnificația? În ce anume ar consta actul realizării ei? Dificultatea sporește atunci când încercăm să conjugăm acest reflexiv la trecut („m-am iubit pe mine însumi") sau la viitor („mă voi iubi pe mine însumi"): ce anume am făcut atunci pe care nu l-aș mai face în acest moment sau ce anume voi face pe care nu-l mai fac acum? Mai mult, dacă e vorba de raportul mine-lui cu mine, raport presupus de identitate nemijlocită, cum poate el să nu rămână permanent, cum aș putea să-l suspend („m-am iubit pe mine însumi"), sau să-l încep („mă voi iubi pe mine însumi")? S-ar putea ca formula să nu aibă nici o semnificație. În această dificultate de limbaj trebuie să vedem indiciul unei imposibilități de principiu: iubirea de sine se poate foarte bine proclama, dar nu se poate pune în scenă.

§ 9. Imposibilitatea unei iubiri de sine

Trebuie, așadar, să examinăm fragila evidență pe care o presupune iubirea de sine prin sine însuși: eu însumi mi-aș fi de ajuns ca să mă iubesc pe mine însumi. Cum anume un *mine* se poate dubla, așa cum o cere ambiția de a se asigura de *altundeva*, rămânând totodată același, cum o cere intenția de a *se* iubi? Dacă trebuie să mă iubesc pe mine însumi, atunci din două una: fie nu e vorba decât de un singur mine, fie e vorba de doi mine diferiți. Dacă nu e vorba decât de un singur mine, cum ar putea să se detașeze de el însuși pentru a asigura din exterior acest mine, care ar trebui atunci să devină un altul decât sine? Un mine singur și compact nu poate deveni un altul decât el însuși pentru a-și da o asigurare care să răspundă la întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?". Dacă e vorba de un alt mine, cum atunci acest alt mine ar putea să

mă asigure că tocmai eu îl iubesc, întrucât, prin ipoteză, el va apărea ca străin, ca un non-mine? Metafizica ştie ceva despre această aporie, ea care n-a încetat să vizeze distincţia între *eul* transcendental care gândeşte, vede şi ştie, dar nu se lasă nici văzut, nici ştiut, nici chiar gândit tocmai pentru că nu ştie, nu gândeşte şi nu vede niciodată decât *mine*-le empiric, subiect mut despre care vorbeşte fără să-l asculte; cum *eul* transcendental precedă *mine*-le cu toată înălţimea reprezentării sale, el nu se poate identifica vreodată cu el; căci, dacă reprezentarea permite *ego*-ului să se arcuiască peste ceea ce el cunoaşte, ea se exercită mai întâi asupra lui, cel mai aproape străin al său. Or, cu greu tolerabilă în ordinea cunoaşterii, această sciziune devine absurdă în ordinea iubirii. Din cel puţin trei motive.

Mai întâi, pentru că dacă ar trebui să mă iubesc pe mine însumi ca un altul decât mine, ar trebui să mă preced pe mine însumi. Cei care m-au iubit în mod originar (în principiu părinţii mei) n-au putut-o face decât pentru că mă precedau, pentru că mă iubeau înainte ca eu să fiu măcar în stare să primesc iubirea lor; iubit fără să fiu încă, eu am fost deci precedat de răspunsul la întrebarea „mă iubeşte cineva?" pe care nu mi-o puteam pune încă. Or o astfel de anterioritate temporală decurge din însăşi structura acestei întrebări, care înseamnă întotdeauna „mă iubeşte cineva de *altundeva*?" şi implică faptul de a viza un termen radical exterior celui care aşteaptă o iubire efectivă, deci altul. Dacă din întâmplare ar trebui să exercit funcţia de a mă iubi pe mine însumi, ar trebui să asum pretenţia neverosimilă de *a mă preceda pe mine însumi*. Nu doar de a mă iubi înainte de mine însumi, ci de a mă iubi cu o iubire cu adevărat originară, adică mai veche decât mine şi decât tot ce aş putea produce.

Apoi, întrucât pentru ca un răspuns la întrebarea „mă iubeşte cineva?" să aibă cea mai mică şansă să mă facă se rezist suspiciunii „la ce bun?", ar trebui ca el să-mi câştige întreaga convingere. Ceea ce implică mai întâi ca eu să admit faptul că cineva mă iubeşte de altundeva; apoi, şi mai ales, ca eu să admit că decizia (de a mă iubi) nu doar egalează, ci depăşeşte în putere şi convingere zădărnicia care mă loveşte cu un mortal „la ce bun?". Ar trebui ca această ipotetică iubire, despre

care nu știu încă dacă este, nici ce este, să mă asigure totuși dincolo de orice așteptare, adică să mă învăluie cu mantia unei autorități fără măsură comună cu ceea ce sunt și cu tot ceea ce pot deveni. Căci măsura acestei iubiri cere să iubesc fără măsură — fără măsură comună cu ceea ce aștept și îmi imaginez, în absența căreia nu voi crede în aceasta. Și fără excesul ei iubirea rămâne în lipsă. Așadar, fără această preeminență exercitată asupra mea și asupra așteptării mele de celălalt socotit că mă iubește, orice iubire comensurabilă pur și simplu zădărniciei n-ar face decât să-i întărească stăpânirea. Se cunoaște bine această situație: se întâmplă să spun înaintea cuiva care pretinde că mă iubește: „Nimeni nu mă iubește". Cum pot însă să neg astfel ceea ce el îmi spune? Pentru că în realitate gândesc: „La ce bun o iubire ca a ta?"; pentru a mă asigura că cineva mă iubește și a mă convinge de aceasta nu-mi e de ajuns să mă iubească egalul și asemănătorul meu, el care rămâne la fel de sărac în certitudine ca și mine, la fel de supus zădărniciei ca și mine, la fel de lipsit de iubire (pentru el, pentru mine, pentru oricine) cum sunt eu însumi. Dacă ar trebui în chip straniu să revendic faptul de a mă iubi pe mine însumi, atunci ar trebui să-mi asigur prin mine însumi o autoritate care depășește cu mult propria mea așteptare și propria mea lipsă, pentru ca nu doar să-mi dau o asigurare, ci mai cu seamă să mă asigur pe această asigurare însăși. La întrebarea „mă iubește cineva?", un răspuns doar afirmativ nu e de ajuns — ar fi de ajuns doar excesul care surprinde și depășește. Pentru a mă iubi pe mine însumi, ar trebui, așadar, să mă depășesc pe mine însumi, ca să respect măsura iubirii care nu are măsură. Aș cere de la mine *un exces de mine însumi asupra mea însumi*. Dar cine poate adăuga staturii lui un cot?

În fine, și mai cu seamă, ce anume ar însemna, dacă ar putea fi gândită, distanța dintre mine și mine, așa cum o implică intriga în care m-aș iubi pe mine însumi? Desigur pot să mă dedublez și, fără contradicție, să mă și identific cu mine însumi atunci când *ego*-ul despre care e vorba se pune în joc în ordinea gândirii intelectului; pot pentru o clipă să mă gândesc ca un altul, chiar ca un alt obiect, pentru a mă regăsi de înda-

tă, în clipa următoare, identic cu această gândire însăşi; pot să mă fac că joc atât rolul unui *mine* empiric, ca şi pe cel al unui *eu* transcendental. Pe scurt, în gândire, pot săpa o distanţă între mine şi mine, pentru a o anula la fel de bine. Dar în faţa întrebării „mă iubeşte cineva — de altundeva?" nu e vorba de faptul că eu (ca *eu* transcendental) mă gândesc la mine (ca *mine* empiric), e vorba de faptul de a fi iubit de cineva. Or faptul de a iubi cere o exterioritate nu provizorie, ci efectivă, care să dureze destul ca să poată fi depăşită în mod serios. Faptul de a iubi cere distanţa şi parcurgerea distanţei. Faptul de a iubi cere mai mult decât o distanţă prefăcută, care nu e nici cu adevărat săpată, nici cu adevărat traversată. În dramatica iubirii, acţiunile trebuie să se realizeze în mod efectiv de-a lungul distanţei — a pleca, a merge, a veni, a reveni. Ceea ce pot opera fără contradicţie în ordinea gândirii — să mă identific alternativ cu gândirea mea şi prin însăşi această gândire să mă disting de ea, să mă nasc în prezenţă prin gândire sau să mă pun între paranteze, să mă îndoiesc de existenţa mea sau să mi-o demonstrez mereu prin gândire —, toate acestea devin absurde în ordinea în care se face auzită întrebarea „mă iubeşte cineva — de altundeva?". Aici e vorba de a iubi, e vorba deci de o *distanţă* şi de un altundeva încă mai efectiv, serios, răbdător şi dureros decât negativul dialecticii — şi cu mult mai mult. Fără distanţa acestui altundeva nu voi fi iubit niciodată. Nu pot deci să mă iubesc pe mine însumi decât numai dacă rătăcesc în iluzia dementă de a mă imagina drept propriul meu altundeva.

Astfel, neputând să mă preced pe mine însumi, nici să mă excedez pe mine însumi, nici să parcurg distanţa, nu pot nici gândi, nici pune în scenă formula „mă iubesc pe mine însumi".

§ 10. Iluzia de a persevera fiecare în fiinţa sa

Dar, se va obiecta încă, această imposibilitate rămâne formală. Ea nu face faţă unui fapt naiv, ridicat de metafizică la rang de principiu — fiecare pentru sine se iubeşte mai întâi pe sine însuşi şi se iubeşte pe sine la infinit.

Îl iubesc mai mult pe aproapele meu decât pe străinul meu, pe prietenul meu decât pe dușmanul meu, pe fratele meu decât pe ruda mea îndepărtată, pe soția mea decât pe fratele meu și, în cele din urmă, pe mine însumi mai mult decât pe soția mea. Această gradație n-are chiar nici un sens, pentru că o cezură absolută face numaidecât eterogenă această serie: mă iubesc cu o iubire care nu se socotește împreună cu, nici nu eclipsează iubirile pe care le-aș purta eventual cutărui sau cutărui altcuiva, fiindcă ea nu le concurează, ci le face cu putință. Nu mă risc să-l iubesc pe celălalt în ciuda iubirii pe care mi-o port, ci în virtutea ei. Nu pot da — toată lumea o știe — decât ceea ce posed deja, ceea ce am posedat și menținut. Numai un moralism al penuriei mi-ar putea cere să îndepărtez de la mine însumi iubirea (deci ființa) pe care o pot purta celuilalt — de vreme ce, din contră, nu voi iubi niciodată pe nimeni dacă nu reușesc să mă iubesc mai întâi pe mine însumi, fie și numai minimal. Mă iubesc în ființa mea pentru a mă face cu putință nu numai pe mine însumi, ci tot ceea ce pentru care acest mine devine condiția de posibilitate, ba chiar centrul: rețeaua de schimburi, de conversații și de conservări, de interese și de afecțiuni, care fac din viața mea o intersubiectivitate definitivă, săracă sau bogată, conflictuală sau armonioasă, în orice caz deschisă prin iubirea pe care mi-o port mai întâi mie însumi. Nici o etică nu va putea nimic aici.

Să admitem că imposibilitățile formale se lovesc de acest fapt efectiv și că e legitim să mă iubesc infinit pe mine însumi. Nu vom putea consemna acest fapt presupus — mă iubesc infinit pe mine însumi — decât ca o dezvoltare a circularității lui *ego cogito*: țin la mine și prin mine îmi apar ca infinit aproape, până acolo încât el îmi aparține, eu îi aparțin și mă confund cu el. Din această co-apartenență originară decurge adeziunea fiecăruia la sine — fiecare pentru sine. Iubirea de acest sine — acest fiecare pentru sine — s-ar impune drept prima iubire posibilă, iubirea primului sine posibil, deci singura: iubirea în sens propriu, iubirea propriului, amorul propriu; iubirea bine ordonată începe cu sine însuși, pentru că începe cu primul fiecare pentru sine; egoismul originar nu se discută, e înfăptuit în fiecare zi, în fiecare clipă — și orice

doctrină a iubirii, fie ca și altruistă, începe cu el. S-ar putea ca, dincolo de imposibilitățile ei formale, revendicarea de a se iubi pe sine însuși să ofere un sens mai radical: ar fi vorba de reflexul în conștiință al unei revendicări mai originare, nu psihologice, ci ontice — aceea de a persevera fiecare în ființa sa. Iubirea de sine ar deveni atunci simplul indiciu, de neînțeles poate dacă rămânem la logică, al unei exigențe altminteri constrângătoare, cea a ființării ca ființare.

Altfel spus, nici o ființare nu poate fi fără a se strădui în mod necondiționat să continue să fie. Faptul de a fi implică, pentru orice ființare, efortul de a persevera în ființa sa (*conatus in suo esse perseverandi*). Faptul de a fi ne cere să fim mereu și cu toată puterea. Faptul de a fi implică o exigență de a fi fără rezervă, fără condiție, fără limită, nici sfârșit. Puțin contează că eu perseverez în ființa mea la un mod mai mult sau mai puțin activ (cu o idee adecvată despre hotărârea mea de a fi), sau mai mult sau mai puțin pasiv (cu o idee inadecvată despre ceea ce mi se întâmplă să fiu) — esențialul constă doar în aceea că eu persist în a fi și că, în orice fel aș fi, *eul* meu este. Ceea ce numeam iubire de sine ar reflecta astfel în conștiința și reprezentarea dorinței proprie ei doar o exigență transcendentală imprescriptibilă; și neputința noastră de a gândi aceasta fără a ajunge la contradicții ar dovedi doar că abordarea psihologică (iubire de sine) rămâne dincoace de ceea ce e vorba să gândim — pentru o ființare ființa echivalează cu prezența și cere dăinuirea în prezență. Pentru ca să se iubească cineva pe sine însuși, trebuie în chip mai esențial să persevereze în ființa *sa* proprie. Ambele se reduc la același lucru — la prezența fiecăruia pentru sine.

Totuși, chiar și transpus astfel, acest argument se expune mai multor obiecții cu privire la perseverență și la ființă.

Cu privire la perseverență, trebuie mai întâi să ne întrebăm dacă faptul de a fi cere oricărei ființări să persevereze mereu și exclusiv în prezent, deci să dubleze în ea prezența, sau n-ar putea fi vorba, în anumite cazuri, de o altă temporalizare, mai complexă și subtilă, orientată spre viitor. Trebuie să ne întrebăm aceasta cu atât mai limpede atunci când nu e vorba de a fi o ființare în general, nici cutare ființare a lumii, nici mai cu

seamă o fiinţare potrivit obiectivităţii, ci de faptul de a fi la modul *eului*. Când e vorba de acest centru al lumii care sunt de fiecare dată (eu şi nimeni altul), de această fiinţare care nu aparţine lumii (fiindcă o deschide) şi de acest *eu* căruia nimeni nu i se poate substitui vreodată (căci atunci el ar deschide nu lumea mea în locul meu, ci în locul său o altă lume), prezenţa, chiar radicalizată în perseverenţă, e de ajuns oare să enunţe modul de a fi potrivit? *Conatus in suo esse perseverandi* n-ar transpune mai degrabă, nu fără naivitate nici violenţă, un mod de a fi foarte elementar, la rigoare convenabil fiinţărilor intra-mundane şi fizice — principiul inerţiei, care afirmă că orice corp rămâne în starea sa (repaus sau mişcare) atâta timp cât un altul nu-l împiedică — asupra unei fiinţări non-mundane, non-fizice şi nesubstituibile oricărei alta, asupra acestui *eu* care de fiecare dată trebuie să fiu eu singur fără ca vreun altul să mă poată cruţa vreodată de povara lui? E oare de la sine înţeles că modul de a fi potrivit acestei fiinţări, care singură poate spune *eu*, care singură nu admite nici o substituţie, care singură îşi impune să decidă cu privire la ea însăşi şi care singură deschide lumea, să se reducă fără rest la efortul trivial de a persevera în prezenţă? Admiţând chiar că *ego*-ul perseverează atât cât vom voi — prin simplul mod de a fi, ce va fi el mai mult sau ce va şti el mai mult despre sine ca *ego*? Nimic. Căci pentru un *ego*, faptul de a fi nu constă în a-şi prelungi doar efectivitatea, ci mai întâi în a rămâne deschis spre şi printr-o posibilitate, nu în a persista în prezenţa dobândită, ci în a se proiecta în viitorul imprevizibil. Şi moartea perseverează în fiinţa ei — nu îi rămâne decât aceasta. Deci pentru mine, cel viu, a fi nu înseamnă a persevera, ci a se inaugura în posibilitate.

Dar, mai cu seamă, ce anume se întâmplă cu fiinţa, dacă e vorba *aici* de mine în reducţie erotică, expus deci întrebării „mă iubeşte cineva?". De acum înainte, sub soarele negru al zădărniciei (chiar dacă pretind că-i rezist prin iubirea pe care sunt socotit că pot să mi-o port), ce importanţă are pentru mine perseverenţa în fiinţa mea, ce importanţă are pentru mine fiinţa însăşi, de vreme ce întreaga chestiune a fiinţei se află de acum pusă între paranteze? Cum m-aş putea mulţumi să

perseverez în ființă când nu mai e vorba de a fi, ci de a apăra această ființă împotriva întrebării „la ce bun?" care o ruinează? Cum ar putea să mă asigure ființa, chiar perseverând, când e vorba de a asigura ființa însăși împotriva zădărniciei, de a mă asigura împotriva zădărniciei ființei — într-un cuvânt de a mă asigura că cineva mă iubește? Și de altfel cum m-aș putea hotărî să fiu și mai cu seamă să am forța constantă pentru aceasta, dacă ființa nu mi-ar rămâne întâi de toate demnă de iubit? Căci pot și să nu-mi socotesc ființa demnă de iubit, pot să-mi urăsc ființa din dezgust sau din neputință, pot chiar să-mi refuz dreptul și mai ales datoria de a incomoda lumea și pe semenii mei cu patetica mea pretenție de a persista în ființa mea jalnică. Cel ce iubește ar trebui oare în mod necesar să iubească ființa, și să o iubească pentru sine, ca și cum i s-ar potrivi cu titlul de cineva care iubește? Nimic mai puțin sigur. Un corp fizic, o ființare a lumii, un obiect nu trebuie să se hotărască dacă merită să fie, nici dacă pot să fie — ele persevează în ființa elementară pentru că sunt dispensate de a o alege, de a o dori, pe scurt, de a o iubi. Eu însă trebuie să hotărăsc aceasta. Poate atomul, piatra, cerul și animalul pot persevera în mod natural în ființa lor, fără angoasă, nici scrupul. Eu nu pot. Pentru a persevera în ființa mea, eu trebuie mai întâi să vreau să fiu și, pentru aceasta, să iubesc să fiu. Și n-o pot face prea mult timp (fără să neutralizez în mine ceea ce mă distinge de atom, de piatră, de cer și de animal), dacă nu primesc repede un răspuns pozitiv la întrebarea „mă iubește cineva?". Or nu numai că acest *conatus essendi* nu răspunde la întrebarea „mă iubește cineva?", nu numai că el o presupune rezolvată, dar nici măcar n-o aude, pentru că rămâne cu totul prins în atitudinea naturală.

În regim de reducție erotică, întrebarea „mă iubește cineva?" își pierde evidența și primatul său, astfel că răspunsul pe care îl aduce aici acest *conatus in suo esse perseverandi* nu mai are nici o pertinență. Această întrebare și acest răspuns se descalifică, pentru că ele își interzic chiar și faptul de a auzi întrebarea „mă iubește cineva?", pentru că dau înapoi în fața reducției erotice înseși.

§ 11. Fie că o vreau, sau nu

Să încercăm totuşi o ultimă experienţă. Să presupunem, împotriva oricărei logici, că am putea invoca aici pe *conatus in suo esse perseverandi*, ba chiar l-am putea pune în lucru. Rămâne de testat dacă el poate să mă asigure pe mine însumi, în orice fel ar fi, împotriva zădărniciei fiinţei. Altfel spus, acest *conatus* mă va face să rezist încercării pe care mi-o impune întrebarea „mă iubeşte cineva?". Răspunsul la această întrebare se dedublează, după cum perseverez în fiinţa mea fie că vreau sau nu aceasta (în mod necesar), sau tocmai pentru că vreau asta (în mod liber). Într-adevăr, instanţa libertăţii mele se impune fără discuţie, fiindcă e vorba de perseverenţa *mea* în fiinţa *mea* ca fiinţare, şi una şi alta la persoana întâi.

Să luăm prima ipoteză: eu nu perseverez în fiinţă pentru că aşa am hotărât, ci pentru că e vorba de o necesitate care determină modul de a fi al fiinţării care sunt. În general şi pentru orice fiinţare de orice tip ar fi ea, faptul de a fi echivalează cu a persevera; faptul de a fi se reduce la prezenţă, deci la a dura în aceasta şi a se încăpăţâna în ea, fără a trebui măcar să hotărască sau să vrea asta. Eu nu fac excepţie de la un principiu valabil atât pentru atom, piatră şi animal, cât şi pentru ceea ce sunt. De aici urmează că nu pot să nu mă silesc, ba chiar să nu mă epuizez în a fi şi în a fi cu orice preţ. În limbaj metafizic, exersându-mă atât prin idei inadecvate, cât şi prin idei adecvate, în mod inactiv, cât şi activ, ştiind ce fac sau neştiind. Pe scurt, ca un animal sau ca un intelect — în oricare caz voi persevera, „voi menţine", mă voi agăţa de prezenţă până la ultimul prezent posibil. Ba chiar dincolo de el, fiindcă din principiu nu trebuie nici să-l doresc, nici chiar să-l aleg. Această ipoteză ridică însă două obiecţii radicale.

Mai întâi, dacă orice fiinţă, deci orice fel de a fi, chiar cel mai penibil sau mai abject, justifică perseverenţa mea în a fi, mai mult o impune, până unde anume va trebui să cobor în fiinţă pentru a satisface în mod necondiţionat principiul perseverenţei? Până la nefericire, până la nedemnitate, până la animalitate, până la viaţa vegetativă sau până la ce abjecţie?

Ființa în care voi persevera din principiu va rămâne cea a unei ființări lucrătoare a lumii sau a unei ființări intramundane, a unui viu apt să moară, sau a unei fantome, nici moartă, nici vie? Nu va trebui oare într-adevăr să aleg în fața acestei degradări anunțate sau să o suspend pentru a rămâne eu însumi? *Conatus in suo esse perseverandi* poate oare să-mi impună să mă dedau inumanității, pe scurt să-mi pierd rațiunile de a fi pentru a păstra ființa? Sinuciderea, într-un cuvânt, ar putea așadar să-mi devină nu numai o datorie, ci unica șansă de a mă identifica cu ceea ce sunt obligat să fiu; chiar dacă, în cea mai mare parte a timpului, nu sancționează decât domnia în noi a resentimentului, ea atestă uneori — arareori — hotărârea suverană de a nu decădea din felul meu de a fi. Mai degrabă de a nu persevera în ființă decât să fiu orice și cu orice preț. — Apoi, presupunând că perseverez în ființă într-un mod care nu mă face să decad față de mine însumi, ce importanță are însă pentru mine dacă el mă conservă sau mă realizează fără ca eu să-l fi ales, fără să-l fi voit, fără să fiu eu însumi pentru ceea ce sunt? Ce importanță are pentru mine că perseverez în ființa mea, dacă eu — eu care decid și vreau ceea ce devin — nu sunt aici pentru nimic, pentru nimeni, nici măcar pentru mine? Eu perseverez în ființa *mea* — dar mai e vorba de a mea, mai e vorba pur și simplu de mine, dacă eu nu sunt aici pentru nimic și am cedat necesității unui principiu dictat de metafizică? Într-un cuvânt, perseverarea într-o ființă care se încăpățânează fără mine mai înseamnă oare a persevera în ce este al meu? Chiar fără a evoca un răspuns la întrebarea „mă iubește cineva?", mai e vorba de mine în această stare anonimă, care perseverează cu capul plecat în prezența ei fără simțire, mută și nediferențiată? Oricine și orice poate persevera în ființă fără mine și în locul meu: acest fapt nu mă atinge ca atare, și nu mă învață nimic când e vorba de a înfrunta reducția erotică. Tot și toate ființările pot foarte bine să se mulțumească cu aceasta, pot să se asigure și mângâie cu aceasta; pentru mine, care mă întreb „mă iubește cineva?", chiar și perseverarea în ființa *mea* rămâne o zădărnicie sărăcăcioasă. Ce am eu de-a face cu această trivialitate — cu perseverarea într-o ființă care nu iubește sau care nu e iubită, care

nu trebuie nici să iubească, nici să se facă iubită, pentru că nu are nici nume nici vreo individualitate?

Să luăm cealaltă ipoteză: perseverez în ființa mea în mod liber — pentru că vreau aceasta. Dar pot oare să vreau asta? Ne-am putea îndoi serios că voința are cel mai mic impact asupra ființei în general, chiar și a celei care este a mea; pentru că, fie că este o facultate autentică sau un simplu efect de suprafață, voința însăși presupune ființa și nu o provoacă; cel mult ea îi gestionează modalitățile, figurile și orientările; dar aceasta scapă prizei ei de a o produce, conserva și, prin urmare, și de a persevera în aceasta. Ce anume ar putea însemna o propoziție ca „vreau să fiu" sau „vreau să perseverez în ființa mea"? Nimic fără îndoială, un non-sens. — Doar că, dacă nu pot să vreau în mod hotărât să perseverez în ființa mea, pot măcar să vreau aceasta — să consimt la aceasta, să o doresc. Dar ce înseamnă atunci faptul de a consimți la perseverarea în ființa ta dacă nu faptul de *a iubi* să fii, deci faptul de *a iubi* să continui să fii? Dacă acest termen, *a iubi*, reapare, nu regăsim atunci aporia inițială: nu pot să iubesc să fiu (pentru a persevera în aceasta) decât dacă această hotărâre rezistă la întrebarea „la ce bun?" inevitabilă în reducția erotică? Or eu nu pot rezista la aceasta decât dacă întreb la rândul meu de altfel „mă iubește cineva — de altundeva?" și obțin un răspuns pozitiv care mă asigură. Suntem deci conduși din nou în mod ineluctabil înapoi la interogația inițială: *conatus in suo esse perseverandi* nu face excepție de la exigența unei asigurări de altundeva cum nu face pretenția ca fiecare pentru sine să se iubească pe sine însuși. Ocolul ontic pe care ar pretinde să-l atribuie circularității autarhice a iubirii de sine nu schimbă în fond nimic: e vorba întotdeauna de a decide dacă, pentru a rezista zădărniciei așa cum o instaurează reducția erotică, putem sau nu face economie de o iubire venită de altundeva care să-l asigure pe cel care iubește. *Conatus*-ul n-a fost decât o momeală și nu ne-a smuls decât un surâs. Rămâne să înfruntăm cea mai grea întrebare.

§ 12. Ura de sine

Vom renunța, așadar, la aceste două puncte de plecare iluzorii, iubirea de sine prin sine însuși (§ 9) și perseverența fiecăruia în ființa sa (§ 10–11). Nu pentru că ele duc lipsă de etică (ceea ce rămâne, de altfel, indecis), ci pentru că nu putem pur și simplu să le punem în lucrare. Nu injustiția lor le-ar face detestabile, ci imposibilitatea lor, care le face inaplicabile. Nimic mai evident decât iubirea de sine și perseverența fiecăruia în ființa sa, cel puțin în atitudinea naturală; dar în reducție erotică, atât una, cât și alta apar de îndată drept contradicții logice, sau mai exact contradicții erotice. Pentru a sfârși cu aceste iluzii, vom stabili o dată pentru totdeauna teza exact opusă — nimeni nu se poate iubi pe sine însuși și în mod sigur nu cu un amor propriu necondiționat, pentru că fiecare pentru sine află în sine, mai adânc decât pretinsa iubire de sine, ura de sine.

Să presupunem că pretind, împotriva oricărei evidențe, că mă iubesc infinit pe mine însumi. Ce anume vrea să spună în fond această extravaganță? Simptomul cărei preocupări obscure este ea? Exact al contrariului său. Revendicarea iubirii de sine trădează de fapt foarte clara mea conștiință de a *nu* poseda această iubire senină de mine; mai mult încă, de a nu merita o iubire infinită. De ce anume? Evident, pentru că știu, mai mult decât oricine, că sunt finit și că eventuala mea valoare nominală (să nu vorbim din principiu nici de o esență, nici de o natură umană, cuvinte al căror sens îl ignor aici) debordează, revarsă și picură finitudine. Chiar dacă mi-aș ignora finitudinea și slăbiciunea (presupunând că aș putea să mi le maschez mult timp), simplul fapt de a revendica o iubire infinită de mine le-ar dovedi tuturor că îmi lipsește tocmai fiindcă îi simt nevoia și mă simt constrâns să o reclam în mod deschis. Căci, în fine, dacă m-aș iubi infinit pe mine însumi, nu m-aș mai gândi să reclam sau să proclam aceasta; nu m-aș risipi nici măcar să mă mândresc cu ea; această desfătare mi-ar părea să vină până într-atât de la sine, încât n-aș putea nici măcar să fiu conștient de aceasta — cum nu trebuie astăzi să devin conștient de trupul meu sau de diferența mea

sexuală, până într-atât de exact coincid ele cu ipseitatea mea a cărei apariție o precede. Dacă m-aș iubi cu adevărat pe mine însumi, n-aș auzi nici măcar răsunând în adâncul conștiinței mele bănuiala „la ce bun?", n-aș merge să mă expun reducției erotice — pentru că aș fi satisfăcut-o deja chiar fără să știu sau să vreau asta. Prin urmare, dacă revendic faptul de a mă iubi pe mine însumi, știu și mărturisesc deja în mod limpede nu doar că n-am ajuns niciodată la aceasta, ci și că am cea mai mare nevoie să ajung aici. Îmi proclam amorul propriu tocmai pentru că nu pot să-l înfăptuiesc singur. Îl revendic în gura mare tocmai pentru a mă ascunde că nu ajung la el. Proclamând că mă iubesc infinit dovedesc că nu mă iubesc infinit, atest distanța între iubirea pe care o cer și incapacitatea mea de a o obține. Prin urmare — un prim stadiu — simpla *revendicare* a iubirii fiecăruia pentru sine înfăptuiește resentimentul cel mai cumplit în fond — ura de sine.

Evident, faptul de a substitui ura de sine iubirii de sine poate părea arbitrar, violent chiar. Căci, la urma urmei, cine și-a urât vreodată trupul său? Această neliniște poate fi înțeleasă, nu poate fi însă luată în serios. Nu e vorba aici de pesimism nici de optimism, categorii imbecile, ci de a descrie cât mai exact cu putință ceea ce reducția erotică face să apară în centrul *ego*-ului din momentul în care zădărnicia interzice ca fiecare pentru sine să se întemeieze în gândirea egală cu ea însăși și expune la întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?". Într-o astfel de situație de expunere (fără apărare în fața unui pericol) trebuie să recunoaștem, de bunăvoie sau de nevoie, că *ego*-ul nu se poate asigura el însuși, pentru că nu-și poate atribui lui însuși acest altundeva, de la care numai poate veni o asigurare. Ipoteza urii de sine ca totalitate afectivă fundamentală a *ego*-ului în reducție erotică se impune ca o consecință directă a imposibilității atât logice, cât și afective, a iubirii de sine. — La care se adaugă o confirmare factuală: cele mai mari filozofii pretind că ajung la iubirea de sine, dar nu ajung la ea — nici măcar pentru a-i reține pe unii, în fapt pe cei mai mulți oameni, nu doar de a încerca ura de sine, ci de a o exercita efectiv pe sine. Nu argumentez aceasta invocând statistici sau fapte diverse, ci întrebându-l pe fiecare din

cei care citesc aceste rânduri dacă n-a trebuit să înfrunte fie şi numai o dată în intervalul scurs al vieţii lui pulsiunea aproape irezistibilă de a se pedepsi el însuşi, în deplină, dacă nu senină, dreptate, pentru că s-a dovedit în propriii săi ochi slab, dezamăgitor, sau, cum se spune de obicei, jalnic. E vorba de ura de sine ca dispreţ de sine — de unde urmează în mod ineluctabil auto-pedepsirea. Cine va putea spune cu onestitate că n-a urât niciodată în el însuşi nulitatea sa? Dacă neagă acest lucru, îl socotesc zeu sau nebun; dar nu, nu un nebun — fiindcă un nebun cunoaşte mai mult decât oricine ura de sine din care provine — ci o fiară. Un zeu sau o fiară. Ura de sine se impune astfel ca tonalitate afectivă ultimă a *ego*-ului în regim de reducţie erotică.

Un al doilea stadiu constă în *nedreptate*. Fiindcă simpla revendicare a unei iubiri de sine egale şi senine insinuează deja o insatisfacţie de sine, ea este de ajuns să demonstreze contrariul său: o astfel de iubire nu mergea de la sine, deci nu putea să se realizeze în chip desăvârşit dintr-o dată. Rămâne de acum înainte să înţelegem ce anume provoacă şi menţine această contradicţie formală — nu altceva decât o nedreptate reală. Căci, pe de-o parte, pentru a mă iubi *pe mine însumi* (sau cel puţin pentru a pretinde asta), trebuie să mă admit ca un mine radical finit: de vreme ce am nevoie să fiu iubit de altundeva, trebuie să mi se traseze o linie — a mea — dincolo de care acest altundeva să poată apărea în exterioritatea lui, şi dincoace de care ocup un teritoriu finit, deci indiscutabil al meu; mai mult, se înţelege de la sine că fără această finitudine n-aş avea nici conştiinţă, nici nevoie de cea mai mică asigurare. Dar, pe de altă parte, pentru a mă *iubi* pe mine însumi, trebuie să presupun o iubire (de unde ar veni ea) care să mă asigure, deci care să mă iubească infinit, căci altfel ea ar rămâne condiţionată, deci neputincioasă în a mă asigura (§ 9). Revendicând faptul de a mă iubi pe mine însumi aspir deci atât la o finitudine radicală (care cere o asigurare de altundeva), cât şi la o infinitate pozitivă (care realizează asigurarea de altundeva). Contradicţia formală se adânceşte deci într-o inadecvare: finitul pretinde că nu poate fi egalat decât de infinit. Fiindcă *ego*-ul vrea să stabilească între doi termeni

incomensurabili nu numai o inadecvare, ci o ecuație, finitudinea mine-lui nu se încearcă asigurată în mod adecvat decât dacă o asigură o iubire infinită; pe scurt, fără infinit finitul nu primește o asigurare. Pentru a rezista zădărniciei cu al său „la ce bun?" finitul cere o asigurare, deci o iubire infinită. E vorba de un paradox, dar nu de o absurditate, pentru că iubitorul care devin raționează potrivit unei logici stricte — logica reducției erotice. Când e vorba de a răspunde la întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?", nimic mai logic decât nedreptatea: într-adevăr, finitul cere infinitul ca datorat lui. Simpla pretenție a cuiva de a se iubi pe sine însuși nu se poate realiza fără o nedreptate. Dar nimic mai puțin nedrept decât această nedreptate însăși, căci nimic nu se justifică mai mult decât faptul de a pretinde o asigurare infinită, mai ales dacă te știi finit. Cine s-ar mulțumi, oricât de finit s-ar ști (și tocmai pentru aceasta), cu o iubire finită? Cine ar fi satisfăcut, oricât de jalnic și fără valoare s-ar ști (și tocmai pentru aceea), cu o iubire nulă? Nedreptate logică, rațională, inevitabilă — într-un cuvânt, o dreaptă nedreptate.

Un al treilea stadiu se degajă de îndată: *reaua-credință*. De acum înainte știu mai bine decât oricine că nu merit iubirea pe care o reclam totuși; știu foarte bine ce e nedrept în pretenția de a mă iubi pe mine însumi, deși eu mă urăsc. Măsor ca nimeni altul abisul săpat între ceea ce sunt și ceea ce ar trebui să devin pentru a merita să fiu iubit de altundeva — *a fortiori* pentru a ajunge să mă fac iubit de mine însumi. Contradicția pe care o provoacă această nedreptate nimeni n-o cunoaște și nu suferă din pricina ei mai mult decât mine. Totuși, nimeni mai mult ca mine nu încearcă nevoia de a o depăși — fiindcă, dacă, în lipsă de a fi iubit de altundeva, n-aș ajunge să mă iubesc pe mine însumi, nu mi-ar rămâne decât să sucomb în fața întrebării „la ce bun?". Această distanță între ceea ce sunt — nedemn de iubit — și ceea ce ar trebui să devin — nedemn de urât — nu pot nici să o neg, nici să mă obișnuiesc cu ea. Nu-mi rămâne decât să o maschez. Reaua-credință devine atunci singura atitudine rezonabilă, oricât de nesusținut trebuie ea să se dovedească la sfârșit. Fiindcă nu e deloc vorba să-l mint întâi de toate pe celălalt — să-i ascund

în mod banal faptul că nulitatea mea nu merită schița de iubire pe care o pretinde; nici să-i disimulez perfecta mea conștiință privitoare la această lipsă de merit, fiindcă nimeni nu hrănește mai puține iluzii despre mine decât mine; pe scurt, nu e vorba deloc de a-l minți pe celălalt. E vorba de a *mă minți pe mine însumi*, pentru a-mi menține deschisă posibilitatea de a-l lăsa să iubească, prin mine însumi sau de altundeva, pe cel pe care îl disprețuiesc cel mai mult — pe mine. Pentru că, în ambele cazuri, cel care m-ar iubi trebuie deopotrivă să știe și să nu știe cine sunt. Trebuie ca mâna mea dreaptă să ignore cu totul mâna mea stângă, pentru ca eul care iubește să ignore cu desăvârșire mine-le iubit (în fapt urât): iubire a fiecăruia pentru sine, dar cu ochii închiși, unde cu cât știu mai puțin, cu atât pot mai mult. Această schizofrenie devine singura figură încă practicabilă a iubirii de sine — ca substitut disperat al iubirii de altundeva —, deci ultima postură efectivă a unui egoism aflat încă la lucru. Pentru a mă iubi pe mine însumi, trebuie așadar să nu mă recunosc drept ceea ce sunt totuși în propriii mei ochi — demn de ură. Cunoașterea de sine nu doar nu face pereche cu iubirea de sine, ci o interzice. Cel puțin așa stau lucrurile de îndată ce trecem la reducția erotică.

Această inadecvare inevitabilă conduce la limită spre un al patrulea stadiu: *verdictul*. Mă descopăr într-adevăr într-o situație de nesusținut din punct de vedere psihologic și logic. Într-un prim moment, contradicția revendicării unei iubiri de mine pentru mine unită cu disprețul de mine pentru mine m-a condus spre postura unei nedreptăți funciare, dar totuși legitime. Acestei prime contradicții vine să i se adauge efortul extraordinar de anevoios, dar pe care durerea sa îl condamnă, de a mă minți pe mine însumi cu scopul de a realiza, în ciuda conștiinței mele, iubirea fiecăruia pentru sine. De acum înainte, contradicția iubirii de sine și a efortului de a o masca intră la rândul lor în conflict, fiindcă prima nu încetează să știe ceea ce a doua vrea să (își) ascundă. Astfel că nu am unul, ci două bune motive de a mă urî: mai întâi disprețul pe care mi-l port, netemeinicia revendicării mele și a nedreptății mele — motiv negativ în mod pozitiv —, apoi neputința mea la limită inevitabilă de a ține mult timp minciuna cerută pentru a mă iubi pe

mine însumi în ciuda conştiinţei mele — motiv negativ în mod negativ. Într-un moment sau în altul apărările mele vor trebui să cedeze, pentru ca presiunea apelor amare să ia cu ele şi ultimul baraj, pe scurt ca să renunţ să mă iubesc pe mine însumi şi chiar la faptul de a pretinde asta. Şi într-adevăr, toţi cei care ajung la statutul de fiinţe care iubesc (şi numai ei), altfel spus orice *ego* care ajunge să intre în reducţia erotică experimentează nu o dată în viaţă ura de sine. Nu trebuie să ne imaginăm că e vorba aici de o situaţie extremă. Din contră, cel mai adesea ea se realizează blând, în calmul aproape uşurat al unui dezastru anunţat de contradicţii care au apăsat prea mult timp, un dezastru clar şi lent, devenit perfect inteligibil prin evidenţa nedreptăţii, ba chiar un dezastru senin în care simt ca o binefacere că s-a făcut în sfârşit dreptate. Uşurare pentru că, dacă n-ajung să mă iubesc, dacă nu pot nici măcar să mă mint destul ca să mi-o fac să sporească, greşeala nu-mi mai revine mie, care aş fi lipsit de putere, ci acestui alt mine, care nu merită să fie iubit, nici de altundeva, nici de către sine. Renunţând să mă iubesc pe mine însumi îmi fac deci o dublă dreptate: nu iubesc acest mine care nu merită aceasta, dar mă justific şi pentru că nu-l iubesc. Mai mult, redau chiar lumii puritatea ei pe care a tulburat-o revendicarea mea nedreaptă de a mă face iubit la modul infinit nu în ciuda, ci în virtutea nulităţii mele. Când în sfârşit renunţ la a tulbura ordinea lucrurilor acceptând în mod logic, înţelept şi just nu doar să pretind că mă iubeşte cineva de altundeva, ci, încă şi mai mult, renunţa să mai pretind că pot să mă iubesc pe mine însumi prin mine însumi, atunci resimt satisfacţia dificilă, dar deplină, de a ceda nu forţei, ci unei evidenţe plate: nu era pur şi simplu loc pentru a iubi, căci nimic, şi mai ales nu pe mine, nu merită să iubească cineva. Sinuciderea, ca rest al oricărei socoteli? Fără îndoială, dar poate pur şi simplu o reglare de conturi, în care mă bucur că nu trebuie nici să iubesc, nici să fiu iubit. Urându-mă nu pun sub semnul întrebării mai întâi viaţa mea, nici eventual moartea mea, ci posibilitatea pentru *ego*-ul meu de a se considera drept cineva care iubeşte. Urându-mă cu bunăvoinţă încerc aproape să anulez stăpânirea exercitată asupra mea de reducţia erotică. Nu trebuie iubit, nu

e nimic de iubit fiindcă nici chiar eu nu reușesc să mă fac iubit de altundeva, nici să mă iubesc de către mine însumi. Rămâne încă *ego*-ul meu și eventuala sa certitudine ontică potrivit căreia de acum înainte sunt scutit să iubesc, fiindcă nu pot. Și ura mea de sine nu mai atestă nici o iubire dezamăgită.

§ 13. Trecerea la răzbunare

Acest echilibru al indiferenței — în care nu am nimic de iubit, nici nimic de urât — nu durează. Ura de sine se poate resorbi atât de ușor în indiferența simplei absențe a iubirii. Suspendarea reducției erotice nu merge de la sine tocmai pentru că ea modifică în mod radical însuși conceptul de *sine* — pe scurt, nu e de ajuns ca fiecare să se urască pentru sine pentru a ieși din orizontul de altfel infinit al iubirii. Ura de sine trimite încă, cel puțin tot atât de mult cât imposibila iubire de sine prin sine, la întrebarea „mă iubește cineva?", și dintr-un motiv evident: *sinele* pe care-l urâm îl urâm tocmai pentru că nu ajungem nici să-l facem să fie iubit de altundeva, nici să se iubească pe sine însuși. Mai intimă urii decât ea însăși apare în ea imposibilitatea iubirii. De aceea ura de sine nu durează în seninătatea provizorie pe care am cunoscut-o; ea declanșează mai curând o reacție în lanț cu celălalt, sau mai exact cu ura de celălalt. Această reacție în lanț se articulează în patru stadii, care prelungesc precedenta secvență a urii de sine.

Cum aș putea totuși să ajung — al cincilea stadiu — la ura de celălalt, din moment ce n-am nevoie de nici un celălalt pentru a nu mă iubi și în mare măsură îmi sunt de ajuns eu însumi pentru sarcina de a mă urî? Mai mult, în acest moment al analizei n-am încă nici un acces reglementat la celălalt, nici vreun motiv să-l urăsc — cel puțin ca să-l urăsc în schimbul urii pe care eventual mi-ar purta-o. Dar îmi găsesc alte motive de a-l urî pe celălalt, mult mai puternice decât ura față de mine însumi. Să presupunem că la sfârșit renunț cu adevărat atât la a mă iubi pe mine însumi de către mine în-

sumi, cât şi la a mă face iubit de altundeva: cât timp voi considera această alegere în câmpul logicii care m-a condus aici, îmi voi putea imagina că pot, printr-un amestec de stoicism şi cinism, să mă resemnez la aceasta fără a şovăi. Dar să presupunem că, traversând fără considerații pajiştea pătrată a logicii mele, un altul oarecare, ajunge aparent fără greutate şi chiar fără intenție, să se facă iubit de toți (sau de câțiva — va fi de ajuns) până acolo încât să reuşească chiar să-şi dea iluzia de a se putea iubi de către el însuşi; pe scurt, să presupunem irupția a ceea ce vom numi mai precis un *imbecil fericit* — cel puțin acela pe care îl voi socoti ca atare: frumos, prost, bogat şi norocos, căruia totul îi reuşeşte fără merit, fără osteneală, fără eşec. Ne întrebăm atunci: ce va deveni ura mea de mine, presupusă calmă şi civilizată, fără violență nici revendicare, discretă şi privată, când va întâlni primul imbecil venit, cu condiția ca el să fie fericit? Trebuie în mod evident să răspundem: ura de mine nu va suporta iluzia şi impostura iubirii pe care imbecilul fericit crede că şi-o poartă lui însuşi ca urmare a celei pe care îşi imaginează că îi vine de altundeva. Nu doar pentru că ura îi ştie minciuna, ci mai cu seamă pentru că ea nu va suporta mult timp ca nedreptatea, la care a renunțat în ce-o priveşte, triumfă fără ruşine în imbecilul fericit. Ura de sine care a pus stăpânire pe mine va cere dreptate: ceea ce am distrus în mine — revendicarea iubirii de mine — n-are nici un drept să triumfe în nimeni altul. Şi dintr-un motiv foarte bun: celălalt nu face nici mai mult nici mai puțin decât mine; nu merită mai mult decât mine un răspuns pozitiv la întrebarea „mă iubeşte oare cineva?". Voi pune deci întrebarea: de ce el şi nu eu? Sau: eu nu o merit, dar fiindcă el, care n-o merită mai mult, cere şi crede că a obținut-o (ba chiar mai rău: o obține cu adevărat), am *tot atât de mult* ca şi el dreptul la ea, chiar dacă, potrivit propriei mele convingeri, n-am *cu adevărat* nici un drept. Nu-mi mai pot desigur susține revendicarea să mă iubească cineva, spunând că „vreau asta", dar în comparație cu imbecilul fericit pot încă să răspund că „merit asta". *Conatus*-ul pe care nu pot să mi-l asum la persoana întâi, mai pot încerca să-l asum la persoana a doua, fiindcă rivalitatea mimetică îmi acordă în mod indirect ceea

ce ura de sine îmi interzice în mod direct. Mă voi iubi totuşi, cel puţin prin lipsă, transpunând asupra celuilalt povara urii de mine, care, astfel împărţită, îmi va deveni începând de atunci suportabilă — cel puţin o vreme. Ura ne-urii de sine, ura unei iubiri a fiecăruia pentru sine la un celălalt în aparenţă fericit abate de la mine ura de sine prin sine — cel puţin pentru o vreme.

Astfel — al şaselea stadiu — pentru prima dată intră în scenă celălalt. Dar intră în scenă sub masca neaşteptată a unui hoţ, aproape a unui seducător, fiindcă el deturnează asupra lui şi în beneficiul său o parte sau totalitatea urii de mine însumi. Celălalt apare în sfârşit, dar *drept cel pe care-l urăsc*. Sau, mai exact, drept cel pe care, împotriva oricărei logici, pot prefera să-l urăsc mai degrabă decât pe mine însumi. Sau, drept cel care poartă în locul meu povara zdrobitoare a propriei mele uri de sine. Celălalt se oferă întotdeauna mai întâi drept cel pe care îmi place să-l urăsc cel mai mult — cu atât mai mult cu cât mă scuteşte, cel puţin în parte, de a păstra doar pentru mine ura de mine însumi. Or tocmai acestui celălalt pe care nu-l iubesc, pe care în fapt îl urăsc şi pe care nu-l cunosc decât în măsura în care-l urăsc, mă voi adresa pentru a-i cere să mă iubească. Şi i-o voi cere deşi presupun (prin analogie cu cazul meu) mai întâi că el însuşi nu se iubeşte mai mult decât mă iubesc eu, apoi că el ghiceşte că nici eu nu mă iubesc pe mine însumi din aceleaşi bune motive care îl fac pe el să se urască primul. Cum oare, urându-se pe sine însuşi şi cunoscând că eu mă urăsc, ar putea să nu mă urască? Fie din ura mea şi din a sa el va trage concluzia că nu sunt mai bun decât el şi mă va urî în chip logic. Fie dacă din întâmplare mă bănuieşte că nu mă urăsc, ci că pretind că mă iubesc cum ar face orice imbecil fericit, el mă va urî cu atât mai pe faţă şi cu mai dragă inimă. Lui îi adresez, aşadar, cererea unei iubiri venite de altundeva într-un mod deopotrivă raţional şi absurd. Într-un mod raţional, ba chiar foarte raţional: într-adevăr, tocmai pe firul conducător al invidiei mele am avut acces pentru prima dată la celălalt; or, fie şi numai sub figura primului demn de ură, el îmi oferă prima faţă posibilă de altundeva, mereu căutată, dar rămasă până acum inaccesi-

bilă. Într-un mod foarte absurd totuşi: într-adevăr, pe acest celălalt nu-l întâlnesc decât sub figura celui de-al doilea demn de ură după mine, a celui dintâi demn de ură care nu sunt pur şi simplu eu; şi, potrivit principiului că ura primeşte în schimb ură, îi cer să mă iubească de altundeva tocmai celui care nu poate decât să mă refuze şi care, într-un anume sens, trebuie să mă refuze. Astfel se realizează cererea contradictorie prin excelenţă: aceea de a cere celui care nu poate decât să mă urască să mă iubească — pentru prima dată — de altundeva.

Cerere contradictorie, dar nu lipsită de sens. Căci celălalt îmi apare sub figura lui Janus — *cel pe care îl urăsc şi care ar trebui să mă iubească*, cel pe care aş vrea să-l iubesc deşi mă urăşte —, pentru că îndeplineşte, în ciuda lui, fără îndoială, o funcţie unică: aceea de a mă elibera, în parte cel puţin, de ura fiecăruia pentru sine, care mă striveşte. Această eliberare nu pot evident să o cer primului venit, acelui prim celălalt de altundeva, chiar dacă mă urăşte pentru că se urăşte şi pe el. Să mă iubească puţin ar fi deja un mare pas înainte. Să mă ia în seamă puţin, chiar sub aspectul urii sale, va fi întotdeauna mai mult decât să rămân singur să mă iubesc şi să mă urăsc în acelaşi timp. Oricine ar fi, acestui celălalt venit de altundeva îi încredinţez povara imposibilei puneri în scenă a iubirii improprii şi contradictorii a fiecăruia pentru sine. Lui şi numai lui îi revine treaba murdară de a suporta ceea ce îmi repugnă — chinul de a mă iubi în ciuda urii mele de mine însumi. Acest celălalt, pe care îl iubesc şi îl urăsc în acelaşi timp, apare desigur ca un fenomen paradoxal; dar acest paradox îşi are raţiunea sa în mine însumi — fiindcă el nu se iveşte decât din intrarea mea originală în reducţia erotică. Celălalt, pe care îl iubesc şi îl urăsc deopotrivă, reproduce sub figura unui paradox fenomenal contradicţia originară pe care i-o aplic — contradicţia urii de mine de către mine însumi, cu titlul de rezultat al pretenţiei de a mă iubi cineva de altundeva; el nu suportă în fapt decât povara punerii în scenă imposibile a iubirii mele improprii de mine. Dar celălalt n-ar putea lua în chip atât de desăvârşit asupra lui această contradicţie venită din adâncul meu, dacă nu m-ar reflecta în mod exact: şi el practică ura de sine, tot atât de mult cât revendică

de la sine şi de altundeva iubirea nedreaptă şi impracticabilă de sine însuşi. El nu primeşte atât de bine în el contradicţia mea, decât în măsura în care aceasta o reproduce pur şi simplu pe a sa, gata deja să fie întrebuinţată. Celălalt se iveşte în vizibilitate ca o oglindă foarte fidelă, simplu ostatic al urii mele de mine (care se iubeşte), lucrător al iubirii improprii de mine (care se urăşte), pe scurt, ca idolul meu desăvârşit, oglindă invizibilă a mea însumi. Şi faptul de a-şi trezi propriul idol nu e cea mai mică realizare a urii fiecăruia pentru sine. Ca şi cum ar trebui să mimeze slava unui zeu.

Desigur — al şaptelea stadiu — acest prim celălalt, care îmi apare mai întâi tocmai sub figura celui care mă urăşte, nu poate decât să adreseze un refuz categoric cererii mele de a mă iubi cineva. El trebuie să sfârşească prin a mă urî. Să admitem deci că, după toate posibilităţile, *el mă urăşte.* E însă nevoie de prea mult ca această ură să nu-mi spună nimic. Din contră, ea mă învaţă multe validând precedentele etape ale itinerarului. Mai întâi, ura pe care mi-o poartă celălalt confirmă faptul că nu mă puteam iubi pe mine însumi, întrucât nici celălalt nu o poate face; fiindcă punerea în joc aici a unui altul decât mine arată că nu era vorba numai de o incapacitate a mea, ci de o neputinţă terţă, repetabilă în fiecare. Ura sa confirmă faptul că eu nu trebuia nici să cer să mă iubească cineva, nici să pretind să o fac eu însumi. El şi, o dată cu el, toţi pot să mă urască în mod legitim, pentru că pretenţia mea de a mă face iubit de către ei se dovedeşte întotdeauna la sfârşit atât de exorbitantă şi atât de contradictorie, încât exasperarea lor îi face pur şi simplu dreptate. Revendicarea mea de a mă iubi pe mine însumi (şi de a-mi asigura mie însumi propriul meu altundeva) justifică fără discuţie faptul că ei mă urăsc.

Apoi, ura pe care mi-o poartă acest sărman celălalt confirmă că, în chip mai originar decât îl urăsc eu, se urăşte el însuşi tot aşa cum mă urăsc şi eu. El nu mă urăşte din cauza mea, ci din cauza lui. Eventualele mele defecte nu contează aici, contează defectul lui de a se iubi el însuşi sau de a se face iubit de altundeva. De fapt şi de drept, ura pe care el mi-o poartă ar trebui să merite recunoştinţa mea — să mă

facă să-l recunosc ca pe un tovarăş de lanţuri pe aceeaşi bancă a galerei; în ura pe care ne-o purtăm reciproc împărtăşim mai întâi urile paralele pe care fiecare dintre noi le exercită numai asupra sa; ne atacăm pe noi înşine mult înainte şi mult mai radical decât îl atacăm pe celălalt. Practicile noastre paralele ale urii fiecăruia pentru sine ne aseamănă în chip mult mai originar decât ne opun urile fiecăruia pentru ceilalţi, până într-atât încât acestea devin un epifenomen al aceleia, aproape neglijabil faţă de tortura de sine prin sine însuşi care ne chinuie pe toţi. Aproape că n-aş putea să mă formalizez pentru că celălalt mă urăşte — de ce nu m-ar urî, de vreme ce eu sunt primul care mă urăsc; cum ar avea el de altfel mijloacele de a mă iubi pe mine, câtă vreme nu le are nici măcar pe cele de a se iubi pe el? Simplă întoarcere înapoi a flăcării, întoarcerea asupra mea a urii sale se alimentează mai întâi la focul, altfel mistuitor, al urii sale de sine.

Rămâne în fine achiziţia de departe cea mai decisivă. Încă de la început e vorba de a răspunde la întrebarea „mă iubeşte cineva?", prin urmare de a dobândi o certitudine venită prin definiţie de altundeva: primul răspuns mă întorcea însă spre iubirea de mine prin mine însumi, încovoia acest altundeva asupra mea şi oprea astfel accesul la orice instanţă cu adevărat străină. De acum înainte, iubirea contradictorie de mine prin mine însumi sfârşeşte prin intermediul vicisitudinilor ei în a deschide un acces la celălalt. De fapt, îl atinge succesiv drept cel care ar trebui să mă iubească, drept cel care nu poate decât să mă urască şi, în fine, drept cel care îmi seamănă chiar întrucât se urăşte pe el însuşi, ca şi eu pe mine însumi. În fine, celălalt face efectivă figura până aici interzisă în ce priveşte accesul lui la ea a acestui altundeva, pentru că el apare de netăgăduit, fie şi sub figura duşmanului care deopotrivă e urât de mine şi mă urăşte pe mine. Şi el apare astfel ca un altundeva efectiv pentru însăşi căutarea iubirii de sine prin sine însuşi, care îl neagă şi pretinde în acelaşi timp. La interogaţia remanentă cu privire la posibilitatea de a rupe solipsismul ţinându-ne totuşi de ego trebuie răspuns în mod afirmativ, nu însă pozitiv: celălalt sau acest altundeva nu devine efectiv când mă iubeşte, ci când mă urăşte. Şi eu nu acced la

aceasta pretinzând că-l ating în individualitatea sa, nici că îl cunosc ca pe mine însumi, rămânând în atitudinea naturală. Din contră, mă instalez fără întoarcere în reducția erotică pentru a-l privi tocmai plecând de la necesitatea pură și nudă a unui altundeva cerut de întrebarea „mă iubește oare cineva?". De acum înainte devine cu putință cel puțin intrarea în contact cu celălalt, sau mai degrabă lăsarea lui să intre în contact cu mine: fiindcă nu va mai fi vorba de a pune stăpânire pe interioritatea lui fantasmată, nici chiar de a-l simți la capătul privirii mele, ci mai degrabă de a mă simți atins de a sa; sau, mai bine, atins de ura lui ca de vârful sabiei lui care apasă asupra mea aproape să mă străpungă. De altfel, de acum înainte nu-l mai visez, nu-l mai discut — îl încerc. Și nu-l încerc ca pe o iubire, ci drept ceea ce provoacă pretenția mea de a mă face iubit — drept o ură. Celui ce întreabă imprudent: „Mă iubește cineva de altundeva?" în vine în sfârșit un răspuns, dar pentru a spune: „Ceea ce-ți vine de altundeva te urăște".

De unde și ultimul stadiu: pe acest altundeva, în fine efectiv în ura sa pentru mine, îl urăsc. Așa cum el a întors asupra mea ura sa de sine, tot așa și eu întorc asupra lui ura mea de mine și ura sa de mine. Îl urăsc pe celălalt, sau mai exact „pe ceilalți" din aceleași bune motive pentru care mă urăsc ei: pentru că pretenția lor obtuză de a fi iubiți sfidează orice dreptate; pentru că încercarea lor ridicolă de a se iubi fiecare pentru sine se dovedește impracticabilă: pentru că ura lor de ei înșiși nu doar mă sperie, ci sfârșește prin a mă dezgusta; pentru că, în sfârșit, ei nu au acces la mine decât prin ura pe care le-o rezerv și le-o întorc. În ei, ca și în mine, amorul propriu se arată perfect impropriu atât pentru a iubi, cât și pentru a se face iubit. Amorul propriu nu servește decât urii primite sau date. Cu toții nu avem decât una și aceeași certitudine și decât un unic acces la un altundeva oarecare — ura pe care ne-o purtăm reciproc. Nimic altceva nu ne unește decât ea. Din pretenția fiecăruia la iubirea de sine prin sine rezultă ura tuturor pentru toți și a fiecăruia pentru sine. În mod straniu, dar necesar, în aparența sa evidență *conatus*-ul se întoarce împotriva lui însuși.

§ 14. Aporia asigurării

Acest drum sfârşeşte într-o aporie. Ea nu se discută, ci se recapitulează. Reducţia erotică se impune cu atât mai mult cu cât eu caut nu atât o certitudine, cât o asigurare. În ea pot auzi întrebarea „mă iubeşte cineva de altundeva?" şi trebuie să-l caut pe acest altundeva. Calea cea mai directă constă în a mă asigura pe mine însumi de un atare altundeva iubindu-mă pe mine însumi prin mine însumi. Or această revendicare nu numai că nu o pot realiza, dar ea provoacă ura de mine de către mine, apoi ura de celălalt mai întâi pentru mine, apoi prin mine. Astfel orice iubire care începe ca o iubire a fiecăruia pentru sine (imposibilă) ajunge prin ura de sine (efectivă) la ura de celălalt (necesară). Dacă pretind că mă iubesc sau mă fac iubit, la sfârşit urăsc şi mă fac urât. Aşadar, asigurarea de altundeva rămâne inaccesibilă. În cele din urmă zădărnicia o ia şi o duce şi pe ea. În acest stadiu, reducţia erotică descalifică în mod inevitabil *ego*-ul meu, chiar dacă el rămâne ontic sigur — cu atât mai mult cu cât rămâne aşa.

Acest rezultat derutează, îmi închide calea — ceea ce înseamnă instituirea unei aporii. Aici calea şi aporia ei sunt una: simplul fapt de a întreprinde căutarea certitudinii şi de a o împinge până la capătul său — asigurarea —, deci de a stabili ipoteza iubirii fiecăruia pentru sine e de ajuns să mă conducă la ura tuturor pentru toţi şi a fiecăruia pentru sine. Aporia decurge în mod necesar din punctul de plecare. Aş putea eventual să o înlătur? Fără îndoială, dacă aş ajunge să schimb punctul de plecare sau să rup înlănţuirea.

Să analizăm mai întâi necesitatea înlănţuirii. La urma urmei, faptul de a ajunge la ura tuturor pentru toţi şi a fiecăruia pentru sine nu trădează oare un pesimism excesiv, sistematic şi, în cele din urmă, incredibil? De ce să nu admitem o iubire de sine legitimă, care să contrabalanseze pulsiunile morţii şi ale autodistrugerii? De altfel, ura de sine nu ţine pur şi simplu de patologie? Privilegierea ei, aşa cum s-a făcut, nu constituie de altfel un simptom evident al acesteia? Simpatia, respectul şi compasiunea nu ne-ar putea uni cu atât mai mult, pe celălalt şi pe mine? Aceste obiecţii n-au nimic inept; dar trebuie

să le îndepărtăm, fiindcă ele își pierd orice pertinență de îndată ce sunt repuse în situația de reducție erotică. Nu mai e vorba atunci de a descrie, ca psihologi sau sociologi, relații posibile între ființe umane, nici anumite sentimente pe care pot să mi le port mie însumi, ca în atitudinea naturală cu abstracțiunea nedecisă pe care ea o permite.

E vorba de a examina cu maximă rigoare posibilă statutul certitudinii (nu o putem oare de fapt descalifica?); de a lua apoi act de faptul că ea nu satisface ceea ce cere *ego*-ul care sunt, pentru că nu mă asigură în fața zădărniciei (și cine ignoră puterea ei?); și, în fine, de a intra în interogația care deschide spre zădărnicie și o depășește — „mă iubește cineva de altundeva?". Dar din acest moment intrăm în reducția erotică și nu mai putem evita înfruntarea fără întârziere a cererii de a ne face iubiți. Or această cerere are exigențele și consecințele ei. Fie celălalt mă iubește — dar îl ignor încă pe acest celălalt potențial; și, încă o dată, cu ce drept pretinde că mă iubește pe mine, și nu mai degrabă pe el însuși sau pe un alt celălalt oarecare? Fie mă iubesc pe mine însumi — dar o pot oare face fără contradicție și, în acest caz, am oare pe bună dreptate dreptul de a o face? Cele două căi inventariate conduc fiecare la un baraj, iar o a treia cale nu mai există. În regim de reducție erotică nu e vorba deci de pesimism, ci de imposibilități. Nu pot să-i cer celuilalt să mă iubească cum nu pot să-mi promit mie însumi să mă iubesc — ca și cum aș putea oferi un autentic altundeva pentru mine, ca și cum aș putea, în incontestabila mea finitudine, să mă asigur infinit. Dar, mai cu seamă, cine se poate crede în mod serios nedemn de orice ură de sine, transparent, egal, binevoitor cu sine, liber de resentiment, de datoria insolvabilă a trecutului revolut? Aici nimic nu contează, în afara fenomenelor pe care ne permite să le degajăm și eventual să le descriem reducția erotică. Cel ce poate să arate cum anume *trebuie* să mă iubească celălalt, să o arate. Cel ce poate să arate cum anume *pot* eu să mă iubesc pe mine însumi (de altundeva și la infinit), să o arate. Și dacă, așa cum o cred, nimeni nu o va putea face vreodată, atunci nu rămâne decât să examinăm în mod serios aporiile la care am ajuns.

Fiindcă nu putem rupe înlănțuirea, am putea însă modifica punctul de plecare? De ce să nu ne ținem de criteriul certitudinii fără a mai cere o asigurare de altundeva? Sau, dacă mai credem că trebuie să depășim certitudinea obiectelor spre o asigurare pentru *ego*, de ce să nu o rezemăm și pe ea pe conștiința de sine sau pe o punere în scenă oarecare a propriei mele existențe? Pe scurt, de ce să ne impunem o nouă exigență sau, dacă ne-o impunem, de ce să recurgem la un nou principiu? Dar e de ajuns să formulăm aceste rezerve pentru a le vedea inconsistența. Știm din experiență ca și din concept că de fapt certitudinea nu se potrivește decât obiectului și că „subiectul" presupus cunoscut se expune la cu atât mai multe descalificări, cu cât calificarea (certitudinea) obiectelor sale nu se mai reazemă decât pe el. Or asupra acestui „subiect" apasă povara unor noi interogații — zădărnicia, nihilismul și plictiseala —, care depășesc în mod radical vechea întrebare mărginită la certitudine. Desigur, *ego*-ul poate foarte bine cuceri o certitudine de sine însuși, poate deci să fie întrucât se gândește; dar acest cerc nu e valabil în mod precis decât pentru ființă și certitudine; el nu poate nimic împotriva zădărniciei care aplică proba unui „la ce bun?" chiar și ființei și certitudinii. Pentru a rezista asaltului zădărniciei, trebuie, așadar, mult mai mult sau cu totul altceva decât simpla gândire întoarsă asupra ei înseși — trebuie o asigurare care nu-mi poate veni, prin definiție, decât de altundeva; pe scurt, trebuie să pot răspunde la întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?". Ceea ce îi certifică *ego*-ului ființa sa nu îl mai asigură în regim de reducție erotică. A confunda aceste două chestiuni propunându-le un răspuns unic trădează pur și simplu refuzul reducției erotice — așa cum, de frică, refuzăm un obstacol. Dar cine refuză obstacolul cade în cea mai mare parte a timpului.

Aporia rămâne, așadar, întreagă. Ea ne oprește să mergem mai departe decât ura tuturor pentru toți și a fiecăruia pentru sine. Va trebuie, așadar, să înfruntăm zădărnicia fără alte arme decât această dublă amenințare.

III

Despre cel ce iubeşte, că se face avans

§. 15. Reducerea reciprocităţii

Un drum se închide, cu atât mai limpede cu cât l-am urmărit pas cu pas. Aporia rezultă din contradicţia între întrebare şi concluzie: începând prin a întreba dacă mă iubeşte cineva de altundeva („mă iubeşte cineva?"), am fost condus inevitabil la ura fiecăruia pentru sine pe fondul urii tuturor pentru toţi. Cine vrea să se facă iubit câştigă doar faptul de a se urî pe el însuşi, apoi de a-l urî pe oricare altul decât sine şi, în fine, de a se înscrie în ura tuturor pentru toţi.

Am putea evita oare această concluzie? Am putea întotdeauna să respingem logica ce duce aici şi să detectăm în ea o simplă eroare în ordinea raţiunilor. Dar aceasta ar spori eşecul, fiindcă atunci numai o eroare a raţionamentului ar putea salva dreptul meu de a mă face iubit, ca şi cum, pentru a nu mă recunoaşte iraţional, ar trebui să renunţ la a nu mă urî. Preţ scump de plătit pentru a confirma prejudecata că iubirea nu rămâne posibilă decât dacă renunţăm la a gândi corect. Dar ce altă cale mai rămâne deschisă? Cel puţin aceasta: trebuie să renunţăm la a degaja un concept de iubire plecând de la întrebarea „mă iubeşte cineva — de altundeva?", la a ajunge aici plecând de la exigenţa de a mă iubi cineva — fiindcă nici eu însumi, nici vreun altul nu pot, pe această bază, să mă asigure de nimic decât de ura lor. Dar

atunci aporia n-ar pune în cauză raționalitatea în general a iubirii, ci numai pertinența întrebării „mă iubește cineva — de altundeva?", sau cel puțin a modului în care am înțeles-o până aici. În alți termeni, pentru a realiza cu adevărat reducția erotică, ar trebui să accedem la o cerere mult mai originară și mai radicală. Cum să ajungem aici?

Să revenim la întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?". De ce am luat-o drept o cale de acces la reducția erotică? Dintr-un motiv evident: ea izolează într-adevăr asigurarea în fața zădărniciei, opunând-o în mod limpede certitudinii față cu îndoiala; nu mai e vorba de a fi într-un mod sigur, ci de a depăși descalificarea distilată de suspiciunea „la ce bun?", de a ne asigura de iubire, nu doar de a-i certifica existența; în acest sens precis întrebarea „mă iubește cineva — de altundeva?" declanșează reducția erotică. Instanța iubirii nu se degajă însă aici decât sub un unghi foarte închis. Nu pentru că e vorba de mine, de primul *ego* în așteptarea unei asigurări venite de altundeva; fiindcă iubirea și asigurarea n-ar putea interveni fără un punct de sprijin care să le fixeze locul și o miză care să le reclame; fixarea reducției erotice pe *ego* rămâne absolut indispensabilă. Dificultatea provine mai degrabă din aceea că *ego*-ul permite sau nu permite să se întrevadă reducția erotică. Într-adevăr, față de *ego*, iubirea nu intervine încă decât în mod indirect, negativ, urmând căutarea unei asigurări față de o amenințare: zădărnicia. Iubirea nu funcționează aici decât drept corelatul ipotetic și aproape de neatins al lipsei mele de asigurare în fața întrebării „la ce bun?". Reducția erotică rămâne încă parțială, iubirea nu apare încă aici decât prin lipsă. Asigurarea ține de reducția erotică, dar ea nu o realizează în profunzime, fiindcă îi lipsește *ego*-ului; și acest *ego*, care e lipsit el însuși de asigurare, nu înțelege iubirea decât ca o penurie. *Ego*-ul nu se expune reducției erotice decât sub amenințarea zădărniciei, deci cu frica devenită panică de „a-i lipsi" ceva. De a-i lipsi ce anume? Evident o asigurare în iubire. El nu se aventurează în câmpul iubirii decât pentru a scăpa riscului de a se pierde, deci doar sperând o asigurare, o întoarcere a asigurării, o eliminare a penuriei. El nu ajunge decât la o pre-înțelegere îngustă și parcimonioasă a

iubirii: ea îi lipseşte, îi e repede necesară, deci o cere; şi o cere cu atât mai frenetic, cu cât îi ignoră demnitatea, puterea şi regulile. *Ego*-ul se adresează iubirii ca un sărac care, cu frica în sân, pentru că e fără un ban, nu-şi imaginează vreodată să aibă de-a face decât cu cămătari tot mai nemiloşi şi rapace; pentru el, asigurarea ar trebui plătită încă mai scump decât certitudinea, cu încă mai multe cunoştinţe de sacrificat, cu încă mai multă asceză de îndurat decât în îndoiala hiperbolică. Cuprins de această panică faţă de penurie, ce anume speră *ego*-ul când pune primul său pas pe teritoriul iubirii pe care i-o deschide, chiar dacă în ciuda lui, reducţia erotică? Cel mult, în cea mai înaltă estimare a aşteptărilor sale înfricoşate, el speră să nu piardă aici — speră ca iubirea să-i dea asigurarea la un preţ corect. Vrea să plătească în schimb pentru a obţine asigurarea, dar fără să i se ia mai mult decât va primi. La început, *ego*-ul nu aşteaptă de la iubire decât un schimb aproape onest, o *reciprocitate* negociată, un compromis acceptabil.

Firește, s-ar putea răspunde că în iubire reciprocitatea nu are nimic de făcut şi că aceasta nu se potriveşte decât schimbului, economiei şi calculului acestuia. Şi, într-adevăr, rămânând încă la frontiera reducţiei erotice, naiv şi fără experienţa lucrurilor iubirii, *ego*-ul ignoră întreaga ei logică paradoxală; nu-l cunoaşte pe cel care iubeşte, pe care nu-l eliberează încă în el; nu citeşte iubirea decât ca pe aşteptarea şi cererea unei asigurări la un preţ rezonabil. Cum anume calculează el acest preţ? Aşa cum îl calculează un om sărman, cu neîncredere şi precauţie: vreau mai întâi să primesc ceea ce mi se cuvine — asigurarea mea şi să fiu iubit — şi doar după aceea voi plăti şi voi iubi în schimb. În această optică, a părut chiar preferabil, într-un prim moment, să încercăm demersuri mai puţin costisitoare: de exemplu, fiecare să-şi producă asigurarea pentru sine fără să o ceară de altundeva (§ 9) sau, dacă ar trebui în mod hotărât să apelăm la acest altundeva, să-l alegem pe aproapele cel mai familiar, cel care îmi seamănă cel mai mult şi mă neliniştește cel mai puţin — cel care se urăşte aşa cum mă urăsc şi eu, care mă urăşte aşa cum îl urăsc şi eu, semenul meu (§ 13). *Ego*-ul a trebuit să renunţe în cele din urmă la

aceste expediente, dar rămâne cu aceleaşi dispoziţii; el continuă să calculeze în modul cel mai corect şi să se ţină de stricta reciprocitate: nu voi iubi decât în schimb, decât după aceea, decât dacă sunt iubit mai întâi şi exact atât cât voi fi iubit. Jucând desigur iubirea, dar riscând cât mai puţin cu putinţă şi cu condiţia ca celălalt să înceapă primul. Iubirea se pune, aşadar, în lucrare pentru un astfel de *ego*, dar întotdeauna în panică, în situaţie de lipsă şi sub jugul reciprocităţii — iubirea nu funcţionează deci cu adevărat, cum nu se realizează cu adevărat nici reducţia erotică. Obstacolul care întunecă deschiderea câmpului amoros — obstacol erotic, nu epistemologic, nici ontic — constă în reciprocitatea însăşi, iar reciprocitatea nu dobândeşte această putere de a ridica un obstacol decât pentru că presupunem, fără dovadă sau argument, faptul că ea singură ar oferi condiţia de posibilitate pentru ceea ce *ego*-ul înţelege printr-o „iubire fericită". Dar tocmai o astfel de „iubire fericită", reglată cât mai îndeaproape de reciprocitate, ar putea oare rămâne fericită? În orice caz, ea n-ar putea rămâne o iubire, întrucât ar ţine de la început de schimb şi de comerţ. Or iubirea nu se poate ţine de reciprocitate, nici decide după un preţ corect dintr-un motiv radical: iubindu-se, actorii n-au nimic de schimbat (nici un obiect) şi nu pot deci să-i calculeze preţul (corect sau nu); din contră, într-un schimb agenţii fac comerţ cu obiecte, terţe permanenţe dintre ei, pe care le pot astfel calcula şi cărora le pot fixa preţul. Trebuie, aşadar, să respingem reciprocitatea în iubire nu pentru că ar părea nepotrivită, ci pentru că aici ea devine imposibilă — strict vorbind fără obiect. Reciprocitatea fixează condiţia de posibilitate a schimbului, dar ea atestă şi condiţia de imposibilitate a iubirii.

Acest recurs la comerţ indică, aşadar, ceea ce bloca reducţia erotică şi bloca accesul la ordinea iubirii — nu plecam atât de la asigurarea însăşi, cât de la asigurarea întotdeauna deja lipsă, de la *ego*-ul meu în lipsă, cuprins de panică în faţa penuriei şi refugiat totodată în spatele reciprocităţii. Din acest moment înţelegem de ce anume întrebarea iniţială „mă iubeşte cineva — de altundeva?" n-a putut primi alt răspuns până aici decât ura fiecăruia pentru sine şi a tuturor pentru toţi: iubirea pe

care ea o evoca rămânea efectiv prizonieră legii de fier a reciprocității — iubesc poate, dar numai dacă sunt mai întâi asigurat, deci cu condiția de a fi iubit primul. Pe scurt, în acest stadiu, a iubi înseamnă mai întâi a fi iubit. Faptul de a fi iubit — altfel spus de a iubi, trimite încă la ființă, confirmă deci ființa pur și simplu în funcția ei metafizică de primă instanță și de orizont ultim; încă o dată ființa determină iubirea, care nu are alt rol decât de a o asigura subteran împotriva zădărniciei. Iubirea slujește ființei, slujește ființa, dar nu face excepție de la ea.

§. 16. Asigurarea pură

Acest diagnostic sugerează o cale care s-ar deschide poate pentru a ieși din această aporie: radicalizarea reducției erotice pentru a reduce până și exigența reciprocității. Întrebării inițiale „mă iubește de altfel cineva — de altundeva?", care limitează accesul la orizontul iubirii tot atât pe cât îl deschide, trebuie să-i adăugăm o alta, care-i preia ștafeta — cea care pune problema de a iubi fără a o supune însă condiției prealabile a reciprocității, deci a dreptății; cu alte cuvinte, una care nu presupune ca asigurarea să vină mai întâi pentru mine. Faptul că a iubi nu trebui dintr-o dată să vină de altundeva pentru mine, ci se poate desfășura liber și fără a-mi servi, cum să-l concepem oare dacă nu admițând posibilitatea ca acest eveniment să provină de la mine în vederea unui celălalt încă nedeterminat — de la un mine săpat într-un altundeva mai interior mie decât mine însumi, pe care nici o asigurare nu-l precedă, nici nu-l validează? Pe scurt, întrebând de acum înainte „pot eu iubi primul?", mai degrabă decât „mă iubește cineva — de altundeva?" — comportându-mă ca un iubitor care se dă, mai curând decât ca un iubit care dă dacă i se dă.

Or — și iată aici argumentul suveran care relansează întreaga anchetă — o asemenea posibilitate rămâne prin definiție mereu deschisă și nici o aporie nu o va putea bloca vreodată. Căci constatarea (sau simpla suspiciune) că nu sunt iubit

nu-mi interzice în principiu niciodată să pot iubi eu însumi primul. Faptul că nimeni nu mă iubeşte (fie că o ştiu cu adevărat, fie că fantazez, puţin contează) nu face imposibil ca eu să-l iubesc pe acela care nu mă iubeşte, cel puţin de fiecare dată şi cât timp mă voi hotărî la aceasta. Faptul că el nu mă iubeşte atât cât va voi, că mă iubeşte atât de puţin cât va putea nu mă va împiedica niciodată să-l iubesc dacă am hotărât aşa. Faptul că ei mă urăsc atât cât doresc nu mă va obliga niciodată să-i urăsc şi eu, dacă am hotărât astfel. Suveranitatea incomparabilă şi imparabilă a actului de a iubi îşi trage toată puterea din faptul că reciprocitatea nu-l afectează mai mult decât îl infectează întoarcerea unei investiţii. Cel care iubeşte are privilegiul fără egal de a nu pierde nimic, chiar dacă din întâmplare nu se regăseşte iubit, fiindcă o iubire disprețuită rămâne o iubire perfect realizată, aşa cum un dar refuzat rămâne un dar perfect donat. Mai mult încă, cel care iubeşte nu are niciodată nimic de pierdut; el n-ar putea nici măcar să se piardă dacă ar vrea, pentru că, departe de a distruge sau sărăci, faptul de a da fără dobândă atestă cu atât mai limpede privilegiul său regal — cu cât mai mult dă, cu cât mai mult pierde şi cu cât mai mult risipeşte, cu atât mai puţin se pierde el însuşi, fiindcă abandonul şi pierderea definesc caracterul unic, distinctiv şi inalienabil al faptului de a iubi. Iubirea se revarsă în pierdere sau se pierde ca iubire. Cu cât mai mult iubesc în pierdere, cu atât mai mult iubesc din toată inima. Cu cât mai mult iubesc în pierdere, cu atât mai puţin pierd din vedere iubirea, fiindcă iubirea iubeşte până la pierderea vederii. Realizarea actului iubirii nu numai că îmi permite să nu mă tem de pierdere, dar nu constă decât în această libertate de a pierde. Cu cât mai mult pierd fără întoarcere, cu atât mai mult ştiu că iubesc incontestabil. Nu e decât o singură dovadă de iubire — faptul de a da fără întoarcere, nici luare înapoi, deci de a putea să pierzi şi eventual să te pierzi în aceasta. Dar iubirea însăşi nu se pierde niciodată, întrucât ea se realizează în pierderea însăşi. Faptul de a iubi depăşeşte fiinţa printr-un exces fără nici o măsură cu ea, pentru că el nu-şi recunoaşte nici un contrariu şi nici un revers. În timp ce fiinţa se demarcă neîncetat faţă de neant, nu se

desfăşoară decât o dată cu el şi nu se luptă decât împotriva lui, iubirea nu întâlneşte niciodată nimic care să-i rămână străin, care s-o ameninţe sau care să o limiteze, întrucât chiar negativul, neantul şi nimicul (ce să imaginăm mai opus?), departe de a o anula, îi oferă încă un teren privilegiat şi o lasă să se realizeze cu atât mai desăvârşit. Faptul de a iubi nu pierde nimic din faptul de a nu fi, fiindcă nu câştigă nimic din faptul de a fi. Mai mult, faptul de a iubi constă uneori în a nu fi iubit — sau cel puţin în a accepta faptul de a putea să nu fi iubit. Nimic, nici fiinţa, nici neantul, nu pot limita, reţine sau întuneca iubirea, din moment ce a iubi implică, din principiu, riscul de a nu fi iubit. Faptul de a iubi fără a fi iubit e ceea ce defineşte *iubirea fără fiinţă*. Simpla definiţie formală a faptului de a iubi include biruinţa sa asupra nimicului, deci asupra morţii. Iubirea învie — enunţ pe care trebuie să-l înţelegem ca o propoziţie analitică.

De acum înainte vechea aporie sare în aer. Reciprocitatea nu numai că nu poate lua ostatecă chestiunea iubirii (deformând întrebarea „mă iubeşte de altfel cineva — de altundeva?") şi conduce la ura fiecăruia pentru sine (cu ura tuturor pentru toţi); dar faptul de a iubi nu se atestă ca atare decât suspendând reciprocitatea şi expunându-se (dându-se) pierderii a ceea ce dă, până la propria sa pierdere. Sau faptul de a iubi n-are nici un sens, sau el înseamnă a iubi fără nici o întoarcere. Reducţia erotică se radicalizează şi de acum înainte întrebarea se formulează astfel: „Pot eu iubi primul?"

Totuşi, oricât de fecundă s-ar dovedi, această radicalizare suscită retroactiv o serioasă dificultate. N-am putut întrevedea de fapt şi de drept reducţia erotică decât pentru că se ivea mai întâi în mine o cerere de asigurare care descalifică cererea de certitudine. Am intrat, aşadar, în câmpul iubirii în numele şi în direcţia asigurării. Or însăşi logica care m-a făcut să trec de la întrebarea „mă iubeşte de altfel cineva — de altundeva?" la cealaltă: „pot eu iubi primul?" justifică primatul celei de-a doua asupra celei dintâi prin libertatea de a pierde şi de a se pierde; dar, oricât de caracteristice iubirii ar părea, pierderea sau cheltuirea fără întoarcere nu interzic oare orice asigurare pentru mine? Faptul de a iubi nu înseamnă de acum

înainte a mă pierde cel dintâi, deci a mă desprinde de orice asigurare de altundeva? Pentru iubitorul care devin acum însuşi acel altundeva n-ar mai autoriza nici o asigurare pentru mine, ci s-ar reduce la un angajament dat de mine, în care mă abandonez. Concluzia se impune: pe măsură ce reducţia erotică se radicalizează, cererea de asigurare şi-ar pierde legitimitatea şi ar trebui să renunţ la ea definitiv.

În fapt, acest argument nu e valabil atât cât pare. Din două motive. Mai întâi, pentru că, departe de a o ilustra, el contrazice logica pierderii şi a abandonului însuşi. Se raţionează într-adevăr ca şi cum, dându-se în pierdere, actul de a iubi s-ar pierde şi s-ar abandona în aşa fel încât ar slăbi, ba chiar ar dispărea; dar nu putem trage o atare concluzie decât privind implicit punctul de vedere al reciprocităţii şi al comerţului în care, într-o situaţie de penurie care provoacă panică, pierderea a ceea ce dau ar echivala numaidecât cu eşecul meu de iubitor şi cu aneantizarea mea, fără cea mai mică asigurare. Din contră, dacă păstrăm strict punctul de vedere al celui ce iubeşte, faptul de a pierde (sau riscul de a se pierde) nu antrenează în nici un fel dispariţia sa în lipsă de asigurare, ci, din contră, ar atrage desăvârşirea iubirii în însăşi definiţia ei — cu cât mai mult pierde şi se pierde, cu atât mai mult se atestă ca iubire şi nimic altceva decât iubire. Cu cât mai mult pierde (risipeşte, dă, deci iubeşte), cu atât mai mult câştigă (pentru că încă iubeşte). În reducţie erotică, iubitorul care se pierde se câştigă încă el însuşi ca iubitor. În fapt, obiecţia descrie mereu pierderea iubitoare plecând de la prejudecata reciprocităţii; ea confundă încă asigurarea cu posesia autarhică a fiecăruia de către sine.

Apoi, obiecţia nu reuşeşte să înţeleagă paradoxul esenţial: iubirea celui ce iubeşte câştigă întotdeauna pentru că n-are nici o nevoie să câştige ceva pentru a (se) câştiga, astfel că ea câştigă chiar atunci şi mai ales atunci când pierde. Desigur, se va răspunde, dar în acest joc de cine pierde câştigă, eu câştig din a iubi primul fără a câştiga pentru aceea nici cea mai mică asigurare că sunt iubit de altundeva; trebuie deci să admitem că în esenţa ei iubirea trebuie să se resemneze cu lipsa oricărei asigurări. Aici izbucneşte încă o dată toată confuzia

pe care e vorba să o lămurim radicalizând reducția erotică. Într-adevăr, ce anume se înțelege prin asigurare, când credem aici că trebuie să o refuzăm celui ce iubește? Evident, asigurarea de altundeva, care garantează *ego*-ul împotriva zădărniciei; dar ce anume se înțelege printr-o astfel de garanție? Că zădărnicia nu m-ar mai împiedica să mă iubesc îndeajuns ca să vreau să fiu și să perseverez în ființa mea; astfel, în acest punct, asigurarea ar rămâne ordonată în vederea ființei mele, a ființei din mine și a mea însumi în ființa mea; visez, așadar, mereu să scap pe nesimțite de reducția erotică, pe care în fapt o refuz și de care aș vrea să fug. Invers, atunci când trec la întrebarea „pot iubi eu primul?", la ce asigurare aș putea spera în mod legitim ca unul care iubește? Evident nu asigurarea de a putea continua (de a persevera) să fiu în ciuda suspiciunii zădărniciei, ci singura asigurare corespunzătoare reducției erotice radicalizate — nu asigurarea de a fi, nici a ființei, ci *asigurarea de a iubi*. Răspunzând la întrebarea „pot iubi eu primul?" prin pierderea darului până la pierderea de sine, cel care iubește cucerește o asigurare înțeleasă ca asigurare pur și simplu a faptului precis că iubește. Când iubesc până la a pierde totul, dobândesc o asigurare incontestabilă, indestructibilă și necondiționată, dar numai asigurarea că iubesc — ceea ce e de ajuns. Cel ce iubește găsește o asigurare absolută în iubire — nu asigurarea de a fi, nici de a fi iubit, ci aceea de a iubi. Și el o încearcă în însăși absența reciprocității. Să presupunem că un iubitor iubește — dar fără reciprocitate, pentru că nu e iubit sau a încetat de a mai fi iubit. A pierdut el oare? Ce anume a pierdut? Va fi pierdut desigur asigurarea că e iubit; dar în nici un caz asigurarea de a iubi — cel puțin cu condiția să persiste în a iubi fără a aștepta nici o iubire în schimb. Va păstra cât va voi această asigurare — că va iubi primul și mai cu seamă ultimul. Când o iubire se desprinde de orice reciprocitate, cine pierde și cine câștigă? Potrivit atitudinii naturale, câștigă cel care a încetat să iubească — el a câștigat într-adevăr faptul de a nu mai iubi; dar prin însuși acest fapt el a pierdut iubirea. Potrivit reducției erotice, câștigă cel care continuă să iubească, pentru că el păstrează astfel iubirea, ba chiar o află pentru prima dată.

Obiecției i se va răspunde, așadar, că nu e vorba de a spune „Iubesc, deci sunt sigur de existența mea ca o ființare privilegiată", ci de a spune: „Iubesc, deci am asigurarea că iubesc, eu cel dintâi, ca unul care iubește". Primatul își schimbă evident statutul: el nu mai indică privilegiul celei mai mari siguranțe, al celei mai mari certitudini, ci riscul celei mai mari expuneri. Fiindcă eu nu am asigurarea că iubesc decât în măsura în care iubesc — adică în măsura în care îmi asum riscul de a iubi cel dintâi; nu am inițiativa decât întrucât pot iubi, întrucât mă pot hotărî să iubesc cel dintâi, fără reciprocitate, întrucât pot face ca prin mine să iubească iubirea. Am asigurarea de a face în primul rând ca iubirea să iubească în mine. *Am asigurarea că fac iubirea.* Și cum iubirea asigură împotriva zădărniciei, mă descopăr, așadar, asigurat de iubirea pe care o fac și care se face în și prin mine împotriva suspiciunii lui „la ce bun?". Această asigurare poate desigur deruta, dar ca un paradox: ea mă face să-mi schimb drumul și să-mi continuu împotriva curentului primul meu marș spre asigurare. În loc să cer o asigurare orientată în folosul meu, deci sustrasă lui altundeva prin toate mijloacele (inclusiv ura fiecăruia pentru sine până la a produce ura tuturor pentru toți), eu radicalizez reducția erotică pentru a primi asigurarea în însuși gestul de a pierde ceea ce dau, până la a risca să mă pierd pe mine însumi, fără nici o întoarcere la investiție, nici la proprietatea mea (*ousia* mea, averile mele, bunul meu). Primesc o asigurare, dar ea nu mai privește ființa peste care sare; ea nu privește direct decât iubirea: iubirea pe care o pun în lucrare ca unul care iubește, nu cea pe care aș putea-o revendica drept proprietatea unei ființe iubite. Asigurarea îmi vine întotdeauna nu de la un altundeva ontic care m-ar conserva în ființitatea mea, ci de la un altundeva mai intim mie decât mine însumi: acel altundeva care îmi vine pe neașteptate în însuși gestul prin care renunț la ceea ce am (darul meu) și la ceea ce sunt, pentru a nu mă asigura decât de ceea ce fac într-adevăr în această clipă — iubirea. Primesc asigurarea că fac iubirea și nu o primesc decât de la iubirea care se face și numai în vederea ei. Primesc de la iubire ceea ce îi dau — faptul de a o face. Primesc asigurarea demnității mele de ființă care iubește.

Aceasta îmi va fi de ajuns atâta timp şi ori de câte ori voi face iubirea ca un iubitor desăvârşit. Căci iubirea vine iubind. Ceea ce impune două remarci decisive. În primul rând, eu nu depăşesc ura de mine (nici ura fiecăruia pentru sine, nici ura tuturor pentru toţi) printr-o sporire frenetică sau imaginară a iubirii de mine prin mine, potrivit opiniilor autoritare ale psihologiei şi psihanalizei — ca şi cum aş şti, de exemplu, dacă am un *psyche*, sau ce înseamnă acest cuvânt, sau chiar dacă e vorba cu adevărat de a purta de grijă de el şi de a lucra asupra lui. Nu, eu depăşesc ura fiecăruia pentru sine depăşind în mine ura tuturor pentru toţi, şi reciproc. Şi cum nu pot să încep cu cazul meu, care-mi rămâne prea apropiat, prea necunoscut şi prea duşman, încep prin a depăşi ura mea pentru celălalt, mai bine cunoscut, la distanţă şi mai puţin primejdios pentru mine decât eu însumi. În acest prim moment al reducţiei erotice, chiar radicalizate, n-ar putea fi vorba de a dobândi iubirea de mine — faptul de a mă iubi pe mine însumi, dacă acest lucru s-ar dovedi cu putinţă (şi am bune motive să mă îndoiesc în această clipă), ar veni în concluzie drept cea mai înaltă şi mai dificilă dintre iubiri, pentru care aş avea nevoie de un ajutor infinit şi de asigurarea împrumutată unui har încă de neconceput în punctul în care sunt (§ 41).

În al doilea rând, trecând de la întrebarea „mă iubeşte de altfel cineva de altundeva?" la întrebarea „pot iubi eu primul?", primesc o asigurare — aceea că iubesc în chip hotărât, că iubesc ca un iubitor hotărât. Această asigurare mă eliberează cu atât mai mult de suspiciunea zădărniciei, cu cât ea nu doar mă scapă de crisparea mea asupra unei fiinţe concepute cu forţa perseverenţei, ci mai cu seamă mă conduce înapoi la mine însumi, în ipseitatea mea ultimă. Eu o ating mai întâi pentru că astfel asigurarea mea nu mai depinde de un altundeva nedeterminat, deopotrivă nesigur (sunt iubit cu adevărat?) şi anonim (aş putea să-l cunosc cu adevărat?); ea se naşte dintr-o decizie pe care, fără îndoială, nu o iau niciodată cu conştiinţa deplină şi liberă (sunt oare liber, sunt oare conştient?), dar care măcar nu s-ar lua fără consimţământul meu, fiindcă nu se realizează decât dacă eu şi numai eu singur fac iubirea. O fac eventual fără să o vreau, fără să o pre-

văd, ba chiar fără să o fac în fond, dar întotdeauna trebuie să mă risc în aceasta şi să fiu eu cel care merge acolo, în carne şi oase, fără substitut, nici locţiitor. Doar eu pot să fac iubirea, când e vorba de mine, de acest celălalt şi de asigurarea mea. Cel puţin iubirea nu se face fără mine, cel care iubeşte. Însuşi faptul că o fac fără condiţie de reciprocitate, fără nimic în schimb şi în pierdere, confirmă cu putere faptul că aici e vorba mai întâi de mine, de iniţiativa mea sau cel puţin de consimţământul meu singular şi de neînlocuit. Actele mele de fiinţă iubitoare îmi aparţin incontestabil, fără amestec şi fără împărţire. S-ar putea chiar ca toate celelalte acte ale mele, îndeosebi cele ce aparţin intelectului şi gândirii reprezentative, nu numai să se poată realiza de către un altul oarecare, ba chiar să fie nevoite să se poată realiza prin nu importă care altul, pentru a salva universalitatea constitutivă a raţionalităţii interobiective (§ 7). În acest caz, eu n-aş avea nici un acces veritabil la individualitatea mea ultimă, nici la ipseitatea mea nesubstituibilă, decât prin iubirea pe care o fac, fiindcă n-o pot face decât plătind cu persoana mea. La sfârşitul zilelor mele nu mă voi rezuma poate decât la suma actelor mele de fiinţă iubitoare.

Reducţia erotică, de acum înainte radicalizată, realizează — şi fără îndoială ea singură — reducţia la propriu, fiindcă ea mă conduce înapoi la ceea ce pot şi trebuie să asum propriu-zis ca al meu (§ 37). Tot restul implică încă altceva decât mine (lumea) sau altele decât mine (pe celălalt, raţiunea universală, intelectul împărtăşit). Nu devin eu însumi nici atunci când gândesc, mă îndoiesc sau îmi imaginez doar, fiindcă şi alţii pot să gândească gândurile mele, care de altfel de cele mai multe ori nu mă privesc pe mine, ci obiectul intenţionalităţilor mele; nu devin eu însumi nici atunci când vreau, doresc sau sper, fiindcă nu ştiu niciodată dacă intervin aici la persoana întâi sau doar ca masca ce ascunde (şi pe care o poartă) pulsiuni, pasiuni şi nevoi care joacă în mine fără mine. Ci devin în mod definitiv eu însumi de fiecare dată şi atâta timp cât, ca fiinţă iubitoare, pot să iubesc cel dintâi.

§ 17. Principiul raţiunii insuficiente

Iubind cel dintâi, iubitorul care devin acum rupe cu exigenţa reciprocităţii: faptul că iubesc nu mai presupune că mă iubeşte cineva mai întâi. Iubirea venită de altfel asupra mea nu mai constituie condiţia prealabilă a propriei mele hotărâri de a iubi. Cel ce iubeşte iubeşte fără întârziere, pentru că iubeşte fără să aştepte, nici să prevadă că va fi iubit mai întâi, fără a lăsa, nici a face să vină la el un celălalt care s-ar descoperi cel dintâi şi ar pretinde riscul mizei iniţiale; ci el iubeşte dintr-o dată şi fără a aştepta nimic în schimb — nici o contraiubire reală, nici chiar posibilitatea de a concepe vreo speranţă a ei. Această postură ar putea totuşi să pară dacă nu de negândit, cel puţin neverosimilă, ba chiar irealizabilă — o ipoteză formală, visată, fără validitate efectivă. Trebuie deci să analizăm mai în detaliu modul în care cel ce iubeşte ajunge să nu aştepte, să nu aştepte nimic, pentru a iubi astfel cel dintâi.

Cel ce iubeşte nu e reperat dintr-o dată: mai întâi, el nu se vede mai mult decât se prevede. Nu e de ajuns să intru în jocul unui grup al altora, nici într-o relaţie socială pentru ca să pot întrevedea posibilitatea de a deveni sau de a vedea o fiinţă care iubeşte. Să presupunem mai întâi că mă înscriu într-o reţea de funcţiuni determinate de ustensilitate: nu e vorba decât de a pune în lucrare fiinţări ustensile (unelte, maşini, procese în vederea unui scop); asupra acestor lucruri ustensile intervin punându-le în mers şi în lucrare, schimbând bunuri, comunicând informaţii, pe scurt, potrivit logicii economiei. Într-un mod foarte evident reciprocitatea e cea care determină aici totalitatea acestor operaţiuni şi, urmând legea bine înţeleasă a afacerilor bine conduse, nu voi face nimic pentru nimic, nici nu mă voi angaja vreodată fără garanţie. În neutralitatea sa fără excepţie principul „afacerile sunt afaceri" îmi interzice nu doar ca să amestec, cum se spune, sentimentele cu afacerile sau să fac afaceri cu prietenii, ci, încă şi mai radical, îmi interzice să iau în considerare tot ceea ce ar putea exceda şi bruia reciprocitatea strictă a comerţului. Că îmi cumpăr un bilet de avion la preţ redus, că negociez un contract de antre-

priză fabulos, nu schimbă cu nimic lucrurile: ritualul schimbului ocultează partenerii unii pentru alții și-i maschează în spatele clarității transparente a acordului, contractului și reglementării. În fapt, eu nu tratez cu persoane particulare, ci cu interlocutori substituibili unii altora, pe care îi pun eventual în concurență și încerc întotdeauna să-i reduc la rolul lor pur de agenți abstracți ai comerțului, de actori transparenți ai reciprocității. Cu cât mai puțin îl văd pe celălalt ca o persoană ireductibilă la funcția sa economică, cu atât mai puțin mă aventurez să-i acord o individualitate rezistentă, deci un privilegiu de independență, ba chiar de anterioritate asupra mea, cu atât mai corect, eficace, ba chiar onest voi trata afacerea care ne reunește. Economia cere anonimatul actorilor schimbului; ei le realizează cu atât mai bine cu cât nu caută să se cunoască ca atare. În această situație, de departe cea mai curentă, cel care iubește nu doar nu poate să se ivească, dar nici nu trebuie să o facă.

Să presupunem totuși că rețeaua socială în care mă înscriu nu se lasă complet redusă la ustensilitate, nici la economie: să luăm o întâlnire aleatorie și provizorie, dar în principiu dezinteresată, la care vin să mă „destind" (o sărbătoare, un festival, un vernisaj, o competiție sportivă etc.). Pot aici să mă integrez perfect, să mă simt pe deplin în largul meu, ba chiar să găsesc o oarecare plăcere, fără ca totuși să mă angajez niciodată personal. S-ar putea chiar ca euforia mea de întâlniri să crească cu atât mai mult cu cât mă angajez mai puțin în ele; s-ar putea să schimb cu atât mai multe mărturii de prietenie, de interes și de seducție, cu cât nu le dau cu adevărat niciodată, ci le distribui după o strictă reciprocitate, nici mai mult, nici mai puțin, ca și cum ar fi vorba de marfă imaterială, imposibil de apreciat, dar totuși real negociabilă într-un comerț mai subtil și mai îmbogățitor decât cel al lucrurilor. Mă fac tuturor toate, dar niciodată și mai cu seamă nu cineva pentru cineva. Chiar dacă risc să angajez o schiță de seducție, ba chiar să o împing ceva mai departe, întotdeauna vizez aici în mod evident reciprocitatea; pur și simplu practic schimbul amânat mai degrabă decât schimbul imediat; nu fac un prim pas (ba chiar doi sau trei) decât în așteptarea hotărâtă a unei întoar-

ceri la investiție, cu atât mai delicioasă cu cât se va face așteptată, cu atât mai valoroasă cu cât ar putea să-mi restituie mai mult decât am investit. De altfel, chiar dacă îmi las atenția să se focalizeze asupra unuia sau altuia, până acolo încât să angajez o conversație mai individualizată care, dacă totul merge bine, va face din acesta un interlocutor cu totul special, acest privilegiu nu mă angajează încă la nimic; chiar dacă în mod insesizabil se declanșează un proces de atracție a „afinităților", acest celălalt și cu mine ne păstrăm încă stăpânirea situației, o controlăm, cel puțin prin vanitate și sub presiunea socială, ca să nu mergem prea departe. Și chiar dacă de fapt ajungem până acolo, chiar și cu trupul, urmând rentabilitatea și schimbul reciproc, o putem întotdeauna rupe aici despărțindu-ne fără drame, fără litigiu, nici pierdere (de ce nu buni prieteni?). Astfel reciprocitatea guvernează orice comerț, chiar și trupesc.

Când anume se iveşte, aşadar, cel care iubeşte? Atunci când, în întâlnire, ajung să suspend reciprocitatea, să nu mai fac economie, să mă angajez fără garanție, nici asigurare. Cel care iubeşte apare atunci când unul din actorii schimbului nu mai pune condiții prealabile, iubeşte fără să ceară să fie iubit şi aboleşte astfel economia în figura darului. Or în comerț și în schimb reciprocitatea nu domneşte — şi în mod legitim — decât pentru că permite distincția acordurilor bune de cele rele, calculând rațiunea care e de ajuns să-l valideze pe unul și invalideze pe celălalt. Reciprocitatea dă dreptate economiei, calculând cât mai exact cu putință ceea ce unul dă celuilalt pentru serviciul adus și prestația făcută. Prețul fixează rațiunea schimbului și îi garantează justa reciprocitate. Prețul dă socoteală de economie. Deci, dacă cel care iubeşte decide să iubească fără asigurare de întoarcere, să iubească cel dintâi fără dobândă, el nu transgresează numai reciprocitatea, el contrazice mai cu seamă rațiunea suficientă a economiei. Prin urmare, iubind fără reciprocitate, cel care iubeşte iubeşte fără rațiune, fără a putea da socoteală — în contra principiului rațiunii suficiente. El renunță la rațiune și la suficiență. Așa cum în cele din urmă un război izbucneşte fără motiv, prin deflagrarea și transgresarea tuturor bunelor rațiuni, tot așa cel

ce iubeşte face să sară în aer iubirea. El îşi declară iubirea, aşa cum se declară un război — fără raţiune sau motiv. Cu alte cuvinte uneori chiar fără a-şi lua timpul şi grija de a face o declaraţie.

Un asemenea refuz al raţiunii, al motivului de a iubi, care caracterizează în propriu iubirea celui ce iubeşte, n-are totuşi nimic dintr-o banală lipsă de raţiune. Nu e vorba de o neputinţă a celui ce iubeşte de a găsi raţiuni, de o lipsă de raţionalitate sau de bun-simţ, ci de o incapacitate a raţiunii înseşi de a da socoteală de iniţiativa de a iubi. Cel ce iubeşte nu disprețuieşte raţiunea: pur şi simplu raţiunea însăşi lipseşte de îndată ce e vorba de a iubi. Iubirea e lipsită de raţiune, pentru că raţiunea se sustrage iubirii, aşa cum se sustrage sub paşii noştri un sol. Iubirea e lipsită de raţiune, aşa cum aerul lipseşte pe măsură ce urcăm muntele. Iubirea nu respinge raţiunea, raţiunea însăşi refuză să meargă acolo unde merge cel ce iubeşte. Raţiunea nu refuză chiar nimic celui ce iubeşte — pur şi simplu, când e vorba de iubire, ea nu mai poate nimic, nu poate mai mult. Când e vorba de a iubi, raţiunea nu mai e suficientă: ea apare de acum înainte ca un principiu al *raţiunii insuficiente.*

Această insuficienţă a raţiunii în iubire o pot verifica în câteva argumente. În primul rând, dacă eu iubesc primul, fără asigurarea unei întoarceri, reciprocitatea nu mai poate să-mi dea motiv de a iubi: rămân astfel liber deopotrivă de a iubi ca şi de a nu iubi. În al doilea rând, fiindcă eu iubesc cel dintâi, pot uneori foarte bine să nu-l cunosc încă pe cel sau pe cea pe care îl/o iubesc; nu doar pentru că nu am, într-un sens radical, nici o nevoie de acest lucru şi că, din contră, anterioritatea iniţiativei mele mă dispensează de aceasta, ci şi pentru că proiectul de a-l cunoaşte pe acest celălalt în mod adecvat fără şi înainte de a-l iubi (ca pe un obiect) n-are nici un sens. În al treilea rând, dacă iubesc fără motiv sau uneori fără o cunoaştere prealabilă a figurii sau a feţei celuilalt, nu iubesc, aşadar, întrucât cunosc ceea ce văd, ci, invers, văd şi cunosc în măsura în care iubesc eu cel dintâi. Celălalt îmi apare în măsura în care îl iubesc şi în felul în care-l iubesc, fiindcă iniţiativa mea anterioară nu hotărăşte numai atitudinea mea în privinţa lui,

ci mai cu seamă fenomenalitatea lui — fiindcă eu cel dintâi o pun în scenă iubindu-l.

Cel care iubeşte face să apară pe cel sau pe cea pe care o iubeşte, nu invers. El îl/o face să apară ca demn/ă de iubit (sau de urât) şi, aşadar, ca vizibil/ă în reducţia erotică. Celălalt se fenomenalizează exact în măsura în care cel care iubeşte îl iubeşte şi, ca un Orfeu al fenomenalităţii, îl smulge indistincţiei, îl face să urce din adâncul nevăzutului. Ceea ce permite reabilitarea unui argument polemic utilizat atât de metafizică, cât şi de morala populară împotriva lui Don Juan, dar şi împotriva celui ce iubeşte ca atare. Cel care iubeşte s-ar iluziona, se zice, nevăzându-l pe cel sau pe cea pe care o iubeşte aşa cum este el sau ea cu adevărat, ci, de fiecare dată, aşa cum o/îl imaginează dorinţa sa. Îl vede cu ochii dorinţei, adică orbindu-se (femeia mare e maiestuoasă, cea mică e delicioasă, isterica e pasionată, desfrânata e excitantă, proasta e spontană, raţionala e strălucitoare etc. — şi toate pot fi puse la masculin). I se reproşează dorinţei faptul că deformează şi reformulează, pentru a dori mai bine. Cel care iubeşte, în cazul de faţă Don Juan, s-ar înşela atunci pe sine însuşi, iar confidentul său, Sganarelle, ar vedea limpede: ar trebui să revină pe pământ, să vadă lucrurile în faţă, şi să nu-şi ia dorinţa drept realitate; pe scurt, ar trebui să iasă din reducţia erotică. Dar cu ce drept Sganarelle pretinde că vede mai bine decât Don Juan ceea ce el însuşi n-ar fi remarcat, nici văzut dacă amantul, Don Juan, nu i-ar fi indicat el mai întâi? Cu ce drept îndrăzneşte, cu toată sinceritatea, să ceară o raţiune, un motiv, celui care iubeşte, deşi nu poate, prin definiţie, să-i împărtăşească nici viziunea, nici iniţiativa? Evident pentru că ignoră totul despre regula fenomenologică potrivit căreia anticiparea de a iubi cel dintâi îngăduie în sfârşit a vedea un astfel de celălalt, pentru că ea îl vede ca demn de iubit şi unic, în timp ce altminteri el dispare în comerţ şi reciprocitate. Se repetă mereu că Don Juan şi Sganarelle văd pe acelaşi celălalt, dar cu două priviri diferite — unul cu fantasma dorinţei, celălalt cu neutralitatea bunului-simţ. Pe nedrept, fiindcă ei văd două fenomene diferite. Cel ce iubeşte, şi numai el singur, vede un alt lucru, un lucru pe care nimeni altul decât el nu-l vede — ba chiar mai

mult decât un lucru, şi pentru prima dată un astfel de celălalt unic, individualizat, smuls de acum economiei, degajat de obiectivitate, dezvăluit de iniţiativa de a iubi, ivit ca un fenomen până atunci nevăzut. Iubitorul care vede în măsura în care iubeşte descoperă un fenomen văzut întrucât e iubit (şi atât cât e iubit). Invers, Sganarelle nu vede nimic din acest celălalt şi nu obiectează împotriva lui Don Juan decât pentru că restabileşte raţiunea căreia cel ce iubeşte tocmai i-a spus rămas-bun. Restabilind economia, Sganarelle compară în mod obiectiv calităţile şi defectele a ceea ce iubitorul iubeşte cu altele demne de iubit posibile; el calculează din nou motivele bune şi rele, câştigurile şi pierderile; şi raţiunea nu reapare decât pentru a justifica sau descalifica o posibilă reciprocitate, o justiţie retributivă. Dar această restaurare are un preţ: nu putem pretinde să măsurăm ceea ce iubitorul iubeşte în afara comerţului decât evocând, alături de acest nou fenomen de acum înainte ivit, cristalizat şi de necontestat, nişte fantome; nu putem măsura fiinţa iubită a celui ce iubeşte decât comparând-o mai apoi cu fantomele altor posibilităţi, cu alţi „ei", cu alte „ele" — pe care cel ce iubeşte ar fi putut, ar fi trebuit să le iubească cu cele mai bune motive; fără a vedea ceea ce sare în ochi — că aceste fantome n-au rang de fenomene veritabile, că iniţiativa celui ce iubeşte a eliminat înseşi aceste posibilităţi şi ele au dispărut pur şi simplu în faţa evidenţei fenomenului nou, de acum înainte văzut şi revelat. Raţiunea nu poate raţiona decât comparând, dar, de la declaraţia făcută de cel ce iubeşte, vechile posibilităţi se topesc în faţa unicei facticităţi survenite şi se estompează ca nişte umbre înghiţite de lumină. Firesc, lucrurile s-ar putea vedea întotdeauna altfel decât le vede cel ce iubeşte, cu mai multă raţiune; dar cel ce iubeşte tocmai a depăşit câmpul de validitate al comparaţiilor, al calculelor şi al comerţului; el nu mai poate vedea altfel, nici vedea altceva decât ceea ce vede — şi ceea ce vede el nu mai are în chip hotărât statutul unui lucru, ci al unei fiinţe iubite. Servitorul celui ce iubeşte nu mai poate face nimic pentru el, fiindcă el regresează dincolo de reducţia erotică radicalizată pe care o înfăptuieşte cel care iubeşte, sau mai degrabă care îl înfăptuieşte pe el drept cineva care iubeşte.

Să admitem însă că încă se mai pune întrebarea de ce anume cel ce iubeşte se angajează cel dintâi fără asigurare în a iubi pe cutare sau pe cutare, şi nu pe cutare sau pe cutare. Dacă s-a înţeles că pentru cel care iubeşte nici o comparaţie nu ţine loc de raţiune (întrucât cea sau cel pe care l-a văzut sau a văzut-o nu se mai numără ca nici un altul posibil), nu mai rămâne decât un răspuns acceptabil: devenit unic, celălalt ocupă el însuşi, în virtutea rolului său de punct focal, funcţia raţiunii de a-l iubi pe care o are cel ce iubeşte. Iubitorul iubeşte fiinţa iubită pentru că este unică şi pentru că el se face astfel fiinţă iubitoare — pentru că era ea, pentru că era eu. Cel ce iubeşte n-are altă raţiune de a-l iubi pe cel pe care-l iubeşte decât tocmai cel pe care-l iubeşte, în măsura în care el, cel ce iubeşte, îl face vizibil iubindu-l cel dintâi. Din punctul de vedere al celui ce iubeşte (şi numai al lui), iubirea devine propria ei raţiune suficientă. Cel ce iubeşte face, aşadar, iubirea producând raţiunea pentru care el are o raţiune de a se dispensa de orice altă raţiune. Insuficienţa raţiunii în a da o raţiune iubirii nu marchează, aşadar, doar principiul raţiunii insuficiente, ci mai cu seamă îl ridică la rang de raţiune de sine pe cel ce care iubeşte. *Causa sui* pe care o revendica în zadar iubirea de sine (§ 9) se transpune într-o *ratio sui;* dar o *ratio sui* care se realizează, de această dată, conform reducţiei erotice radicalizate — nu întrebând „mă iubeşte de altfel cineva — de altundeva?", ci expunându-se faptului de a răspunde în persoană la întrebarea „pot iubi eu primul?". Cercul se descentrează astfel de la *ego* spre un astfel de celălalt.

§ 18. Avansul

Am urmat acelaşi drum ca Don Juan. Căci el ştie, mai bine poate ca nimeni altul, să provoace reducţia erotică şi să o impună celor care, fără el, n-ar avea nici ideea, nici curajul ei (nu numai Sganarelle, dar nici Ana, nici Elvira, nici Zerlina); el ia cel dintâi iniţiativa de a iubi, fără nici o altă raţiune decât aceea de a realiza reducţia erotică însăşi. Mai mult încă,

dorința sa nu atât o provoacă, cât rezultă din aceasta; cei cărora le declară iubire, ca și cei cărora le declară război (adesea aceiași) apar în singularitatea lor din ce în ce mai extremă numai pentru că reducția erotică îi desemnează ca iubiți sau prost iubiți, în orice caz demni de iubit, fiindcă sunt în situație de a întâlni pe cel ce iubește. N-aș putea urma însă acest drum mai departe, pentru că Don Juan nu menține ceea ce inaugurează în mod atât de limpede. El ia desigur inițiativa expunându-se neîncetat întrebării „pot eu iubi primul?", în așa fel încât să provoace fără odihnă reducția erotică radicalizată; dar el se încăpățânează în a o reproduce identic, aproape mecanic, ca un incendiu de pădure repornit de noi izbucniri ale focului, sau, mai degrabă, ca focul dintr-un cămin care n-ajunge să se aprindă suficient și care trebuie mereu atâțat. De unde vine această repetiție, obstinată și vrednică de milă? Fără nici o îndoială de acolo că Don Juan nu practică reducția decât la modul seducției.

Înainte de a se distinge, reducția și seducția, și una și alta erotice, sunt de acord în faptul că pun în lucrare același avans, aceeași anticipare — eu iubesc cel dintâi, fără nici o altă rațiune decât cel pe care risc să-l iubesc, fără să aștept răspunsul său, fără să presupun reciprocitatea, fără măcar să-l cunosc. Și una și alta procedează prin anticipare — într-un dezechilibru înainte, antrenate de propriul lor elan într-o cădere care rămâne o cursă atâta timp cât aceasta se prinde în ea pe ea însăși obligată să se prelungească. Divergența lor începe însă tocmai în privința modului acestui avans. Într-adevăr, în seducție avansul rămâne provizoriu și sfârșește prin a se anula, fiindcă, odată celălalt sedus (condus să mărturisească acest lucru), nu voi mai iubi nici în ascuns, nici în pierdere, ci cu întoarcere, în deplină reciprocitate: voi fi făcut pur și simplu un avans de iubire, care-mi va fi rambursat cu dobândă. Cum celălalt va sfârși inevitabil prin a-mi întoarce iubirea cu care-l voi fi creditat mai întâi eu, posesiunea mea îl va prinde în cursă și-l va asimila *ego*-ului meu, care va redeveni astfel centrul cercului. Din acel moment, seducția trădează reducția erotică, nu pentru că seduce, ci pentru că nu seduce nici îndeajuns, nici destul timp, pentru că sfârșește prin a restabili

reciprocitatea potrivit atitudinii naturale, pentru că mimează iubirea celui ce iubeşte pentru a o inversa în cele din urmă. Ceea ce confirmă momentul său ultim: Don Juan nu doar restabileşte în ultimă instanţă reciprocitatea („ea mă va iubi, vreau asta"), ci o şi răstoarnă în favoarea sa („ea mă va iubi, iar eu nu"), astfel că el este iubit de altundeva fără ca el să mai iubească primul, fără ca el să mai iubească deloc. Seducţia vrea să se facă iubită fără a iubi în cele din urmă — nu fac avansul decât cu hotărârea fermă de a-l pierde de îndată ce va fi posibil; nu mă pierd decât pentru ca celălalt să vină la mine şi ca eu să mă regăsesc în aceasta; sau, mai degrabă, pentru ca să-l găsesc fără ca el să mă regăsească vreodată. Avansul dispare ca o amăgire de mine care-mi asigură un câştig gratuit. În seducţie mă bucur, dar cu o plăcere solitară.

Prin contrast, reducţia se lansează într-un avans definitiv şi fără întoarcere, un avans care nu se va anula niciodată, nu se va recupera niciodată; plec în dezechilibru înainte şi nu evit căderea decât mărind pasul, luând încă şi mai multă viteză, deci sporindu-mi dezechilibrul; cu cât mai dau o lovitură pentru a nu cădea, cu atât mai mult înaintez fără speranţă de întoarcere. Căci, chiar dacă ajung la celălalt, acesta nu-mi dă posesia, pentru că nu-l ating şi nu mi se deschide un acces decât prin şocul pe care-l provoc, prin urmare pe măsura elanului pe care îl iau şi pe care trebuie să-l păstrez; celălalt nu mă opreşte ca un zid, un bloc inert şi delimitat, ci mi se oferă aşa cum se deschide un drum, mereu de continuat pe măsură ce intru pe el; avansul pretinde deci o relansare permanentă, în care nu rămân în cursă şi în viaţă decât repetând dezechilibrul meu; fiecare realizare cere şi devine un nou început. Conform definiţiei reducţiei fenomenologice în general, reducţia erotică (radicalizată sub forma „pot eu iubi primul?") nu se realizează definitiv decât nesfârşind vreodată să se repete. *Ego*-ul nu va mai redeveni niciodată centru: până la sfârşit el va trebui să se descentreze în vederea unui centru care trebuie mereu abia să vină, celălalt spre care mă îndrept.

Dar această opoziţie, încă formală, între seducţie şi reducţie e importantă oare în fond pentru cel ce iubeşte? Ce anume schimbă în întrebarea „pot eu iubi primul?" diferenţa între un

avans provizoriu şi un avans definitiv? Ea atinge esenţialul. Căci într-un avans provizoriu celălalt rămâne el însuşi provizoriu: va trebui reînceput un nou avans, părăsindu-l pe cel dintâi celălalt venit, trebuie făcute noi avansuri Zerlinei după anunţurile făcute Elvirei, Anei şi aşa mai departe —, în timp ce cu un avans definitiv un unic şi acelaşi celălalt e în principiu mai mult decât suficient pentru a stârni neîncetat o nouă relansare. Totuşi, chiar această unicitate a celuilalt nu spune diferenţa esenţială, fiindcă ea rezultă deja din aceasta. Fiindcă un celălalt nu îmi devine unic decât cu condiţia de a se dovedi infinit — de a putea, de la el însuşi, nu doar să suporte, ci să provoace o relansare mereu repetabilă a avansului iniţial, a iniţiativei mele de a iubi cel dintâi. Dar nu e oare vorba aici de o contradicţie evidentă — cum oare un celălalt venit din această lume, deci definitiv finit, ar putea deschide distanţa unei relansări infinite a avansului, unui avans mereu repetabil al celui ce iubeşte? Vulgar spus, cum ar putea la sfârşit celălalt să nu se sature, iar cel ce iubeşte să nu se plictisească? Răspunsul vulgar sună: Don Juan nu se lasă, eu însumi nu mă las de Elvira sau de Zerlina decât pentru că le facem turul repede. Invers, le facem atât de repede turul pentru că de la un moment încolo nu mai relansăm avansul nostru. Celălalt îmi apare, aşadar, finit pentru că avansul meu spre el încetineşte, se stinge şi dispare, nu invers. Departe ca vreo finitudine a celuilalt să justifice sfârşitul avansului, sfârşitul avansului îl face pe celălalt finit. Celălalt îmi devine finit pentru că intră puţin câte puţin (pe măsură ce avansul meu diminuează) în câmpul meu de vedere, se imobilizează aici şi sfârşeşte prin a-mi face faţă masiv, frontal, obiectiv, în loc să rămână punctul de fugă pe care îl vizam prin avans fără să-l văd cu adevărat, nici să-l înţeleg vreodată. De acum înainte, văzut în plin cadru, ca un obiect, el se imobilizează într-un loc al lumii şi pot să-i iau măsura — pe scurt să-i fac turul. Ceea ce se numeşte posesiune a celuilalt exploatează pur şi simplu obiectivarea lui prealabilă; dar această obiectivitate implică deja finitudinea sa, deci sfârşitul avansului. Neputinţa mea de a-l relansa îl lasă pe celălalt să devină lucrul meu, obiectul meu, finitul al cărui tur îl fac şi căruia eventual îi

întorc spatele. Don Juan nu iubeşte prea mult — din contră, iubeşte prea puţin, prea scurt, fără elan; îşi pierde avansul. Don Juan iubeşte prea puţin nu pentru că doreşte prea mult, ci tocmai pentru că nu doreşte nici destul, nici destul de mult timp, nici destul de intens. El pretinde că ţine la vin, dar nu ţine la iubire; nu ţine la dorinţă, nu ţine la distanţă. Într-un cuvânt, nu ţine la reducţia erotică. Fiindcă, eu, cel ce iubeşte, nu ţin la reducţia erotică decât atâta timp cât menţin avansul şi-l relansez. Mă bucur de celălalt pentru că avansul său şi inapreciabila sa întârziere îmi evită posesiunea unui sfârşit.

Cu condiţia de a răspunde cel puţin la întrebarea „pot eu iubi primul?", avansul provocat de cel ce iubeşte caracterizează, aşadar, în mod definitiv reducţia erotică radicalizată — în măsura în care reducţia nu se realizează decât atâta timp cât avansul se repetă. Acest avans se desfăşoară şi se ilustrează prin mai multe postùri remarcabile.

Cel ce iubeşte *suportă totul*. În fapt, prin definiţie, celălalt nu-i datorează celui ce iubeşte nici o reciprocitate; mai mult, celălalt nu apare ca iubit şi nu se iveşte ca un fenomen erotic decât în situaţie de reducţie erotică, deci doar iniţiativei celui ce iubeşte, care se riscă primul în aceasta; el nu scapă decât astfel vizibilităţii fragile şi provizorii a obiectului căruia i-aş putea face turul şi la limită întoarce spatele. De unde această consecinţă paradoxală, dar inevitabilă: în punctul de plecare, când izbucneşte declaraţia de iubire, cel ce iubeşte decide totul, celălalt nimic — tocmai pentru că înainte de reducţia erotică nu poate intra în joc nici un celălalt, şi vederii, deci posesiei, i se oferă doar nişte obiecte. Cel ce iubeşte face, aşadar, cu putinţă fiinţa iubită, pentru că el cel dintâi intră în reducţie erotică. Să descriem procesul prin care cel ce iubeşte ridică un obiect la rangul de fiinţă iubită. Cel ce iubeşte presupune ceea ce vizează: dar, la prima vedere, ceea ce el vede (sau ghiceşte) nu oferă încă privirii decât un obiect; or, întrucât e vorba de a iubi potrivit unui avans şi unei relansări fără sfârşit, e nevoie de orice în afară de un obiect. Oricine admite aceasta — şi anume faptul că nu se află decât un obiect — trebuie să abdice de la funcţia de fiinţă care iubeşte şi, ca Don Juan, să treacă la un alt obiect. Cel ce iubeşte nu abdică

însă: el presupune că, în ciuda aparențelor de obiect, în față se iveşte un celălalt, deci nu doar o ființă iubită efectivă (de mine), ci şi una care potențial iubeşte. Cel ce iubeşte îl va iubi pe acest celălalt presupus ca şi cum acesta ar vrea, ar şti şi ar vrea deja să se facă iubit şi, la rândul său, ar vrea să iubească aşa cum face cineva care iubeşte. Bineînțeles, cel ce iubeşte nu cere aici reciprocitatea, nici nu o anticipează, ci postulează doar că acest celălalt n-are rang de obiect. El atestă aceasta presupunând — fără garanție, certitudine sau condiție — că şi el poate lua postura de ființă care iubeşte, şi el poate intra în reducție erotică, pe scurt, poate să iubească. Cel ce iubeşte decide că un celălalt îşi merită titlul de celălalt (iubit, nu obiect). El face, aşadar, iubirea şi în acest sens că presupune că un celălalt va sfârşi şi el prin a o face. Cel ce iubeşte nu face doar iubirea, el face să se facă iubirea (§ 33).

Apoi, cel ce iubeşte *crede totul*, îndură totul şi dăinuie fără limită, nici ajutor, cu puterea suverană a celui care iubeşte înainte de a se şti iubit sau de a se preocupa de aceasta. Cel ce iubeşte face diferența — el singur diferă. El diferă de toți cei care vor să iubească cu condiția reciprocității, adică a *ego*-ului metafizic sau a atitudinii naturale, obsedați de egalitatea lor cu ei înşişi până acolo încât să vrea să o lărgească într-o nouă egalitate — între ceea ce ei îşi imaginează că dau de la ei şi ceea ce tot ei cer să primească de altundeva. El diferă şi de toate obiectele vizibile, aşadar de ființările subzistente şi ustensile, fiindcă iubeşte avansând într-o distanță, în care ele nu trebuie să apară, pentru ca astfel comerțul lor să nu tulbure reducția erotică. Nimic nu-l susține pe cel ce iubeşte, trebuie, aşadar, ca el să suporte totul, îndeosebi faptul că presupunerea sa — că un celălalt va sfârşi prin a intra în reducție erotică — să nu se întâmple sau nu încă; iar faptul de a adăuga aici un „nu încă" echivalează cu a crede totul. Cel ce iubeşte crede totul, îndură totul şi, mai exact, faptul de a rămâne singur în situație de reducție erotică. El singur are drept proprie reducția erotică — el singur rămâne idiotul reducției erotice. Dar cel ce iubeşte asumă totuşi această singurătate idioată ca pe privilegiul său suveran dintr-un motiv pe care l-am schițat deja. Să luăm cazul banal, aproape univer-

sal, în care unul din doi nu mai iubeşte, ba chiar n-a iubit niciodată: pe care din cei doi să-l socotim mai puţin nefericit? Trebuie să facem o distincţie; în atitudinea naturală cel mai puţin nefericit pare cel care a iubit mai puţin sau care a încetat cel mai devreme să iubească — pentru că astfel a pierdut mai puţin şi a suferit mai puţin când iubirea a dispărut; în reducţie erotică, din contră, cel mai puţin nefericit pare cel care a iubit mai mult, pentru că el n-a încetat să iubească chiar şi atunci când celălalt a dispărut, astfel încât el singur menţine iubirea pe linie de plutire. El n-a pierdut totul pentru că iubeşte încă. N-a pierdut chiar nimic pentru că rămâne mereu unul care iubeşte. În reducţie erotică, dacă vrei să câştigi cu adevărat, trebuie să iubeşti şi să persişti în acest avans fără condiţii — ultimul care iubeşte câştigă miza. Care mizã? Tocmai faptul de a iubi. Câştigătorul este ultimul care iubeşte, cel care iubeşte până la capăt. Căci cel care iubeşte iubeşte să iubească. Aceasta nu-l împiedică să iubească o fiinţă iubită, ci, din contră, îi permite să iubească fiinţa iubită, chiar dacă aceasta nu-l iubeşte, nu iubeşte pur şi simplu pe nimeni, ba chiar îşi refuză statutul său de celălalt care să fie iubit. Cel ce iubeşte iubeşte pentru iubirea iubirii. Din acel moment, aşa cum suportă totul, cel ce iubeşte poate să creadă totul şi să spere totul. A crede şi a spera înseamnă aici a iubi fără a şti sau a poseda. Neştiinţa (care crede) şi sărăcia (care speră) nu indică totuşi nici o penurie, ci excesul propriu-zis infinit al celui ce iubeşte când iubeşte fără condiţie de reciprocitate.

În sfârşit, cel ce iubeşte iubeşte sau cel puţin poate iubi uneori *fără să vadă*. Într-adevăr, el nu poate cunoaşte ceea ce iubeşte aşa cum ar cunoaşte un obiect, dar nici n-are nevoie de aceasta; dacă l-ar cunoaşte astfel, l-ar putea constitui şi i-ar putea face turul o dată pentru totdeauna; el nu-l cunoaşte nici ca o fiinţare subzistentă, căreia ar putea să-i verifice în orice clipă prezenţa şi faptul că persistă în identic; nici ca o fiinţare ustensilă, de care ar putea face în timp util o întrebuinţare adaptată nevoilor, dorinţelor şi proiectelor sale. În fapt, el nu trebuie să cunoască nici obiecte, nici fiinţări, întrucât pentru a iubi el trebuie să exerseze reducţia erotică a obiectelor şi fiinţărilor lumii în general, pentru a deschide distanţa în

care comerțul lor dispare și poate începe abandonul fără întoarcere. Propriu-zis vorbind, el nu cunoaște ceea ce iubește, pentru că ceea ce iubim nu apare înainte ca noi să-l iubim. Celui ce iubește îi revine să facă să se vadă despre ce e vorba — celălalt ca iubit, care apare ca redus la modul erotic. Cunoașterea nu face posibilă iubirea fiindcă decurge din aceasta. Cel ce iubește face vizibil ceea ce iubește și, în lipsa acestei iubiri, nu i-ar apărea nimic. Deci, strict vorbind, cel ce iubește nu cunoaște ceea ce iubește decât în măsura în care iubește. De unde urmează un privilegiu incomparabil: întrucât fenomenalizează ceea ce iubește în măsura în care iubește, cel ce iubește poate iubi chiar (și mai cu seamă) ceea ce nu vedem (dacă nu-l iubim). Și în primul rând pe cel absent. Firește absentul în spațiu: o persoană în viață cunoscută, pentru moment îndepărtată (voluntar sau involuntar, nu contează), sau plecată definitiv (printr-o ruptură). Dar și absentul în timp, o persoană în viață încă necunoscută și potențială (cea sau cel care în mulțimea indistinctă „mă așteaptă deja" numai pe mine) și care mă va identifica; și încă o persoană care abia va veni și e și cunoscută prin procură (copilul dorit, ba chiar copilul temut); și, mai cu seamă, o persoană decedată, fie defunctul cunoscut (căruia pot și vreau încă să-i rămân credincios), fie mortul necunoscut (care mă obsedează în căutarea identității). Iubindu-l pe cel absent, cel ce iubește nu cedează nici unui delir, el se mărginește la a realiza în mod exact reducția erotică radicalizată, care, așa cum s-a văzut, nu se sprijină pe nimic ce ființează, ba chiar provoacă nimicul însuși. Dintr-o dată cel ce iubește se eliberează de limita emblematică a metafizicii, diferența între a fi și a nu fi — fiindcă el iubește atât ceea ce este, cât și ceea ce nu este; ba chiar iubește cu atât mai liber cu cât iubește ceea ce nu este încă, ceea ce nu mai este sau chiar ceea ce nu trebuie să fie pentru a apărea. El se spală astfel de o bănuială ce apasă asupra fenomenologiei — aceea de a privilegia în fenomenalitate vizibilitatea; căci cel ce iubește iubește ceea ce nu vede mai mult decât ceea ce vede; sau, mai degrabă, nu vede decât pentru că iubește ceea ce, mai întâi, nu putea să vadă. Cel ce iubește iubește pentru a vedea — așa cum plătim pentru a vedea.

Întrucât cel ce iubeşte nu posedă nimic şi nici nu trebuie să posede, îi rămâne doar *să spere*. Speranța indică aici un mod de acces privilegiat la ceea ce se poate desfăşura în fenomenalitatea deschisă de reducția erotică, tocmai pentru că nu poate fi sperat decât ceea ce nu e posedat şi atâta timp cât nu e posedat. În sens strict, speranța nu are şi nu poate avea obiect, fiindcă obiectele cheamă posesia; astfel, cu cât posesia creşte, cu atât mai puțin speră; speranța şi posesia se intersectează invers proporțional. Ceea ce sugerează vechea expresie „a avea speranțe" — şi anume faptul de a nu avea încă posesia unei moşteniri, ci de a ne afla în poziția de a o aştepta, mai mult sau mai puțin sigur. Şi cel ce iubeşte are speranțe; ba chiar nu are decât speranțe care oferă însă particularitatea de a nu se converti niciodată în tot atâtea posesiuni, nu că ele rămân decepționate, ci pentru că ceea ce el speră nu ține de ordinul a ceea ce se posedă, nici a ceea ce posesia guvernează. Într-adevăr, el nu speră niciodată nişte obiecte, ci tocmai ceea ce depăşeşte obiectivitatea, ba chiar ființitatea: în chiar momentul avansului celui mai precipitat, care-l eliberează de reciprocitate şi de economie, el speră întotdeauna pe bună dreptate asigurarea că e iubit şi apărat de zădărnicie, deci şi de ura fiecăruia pentru sine. Dar această asigurare s-ar prăbuşi în mod instantaneu în contrariul său, dacă ar aştepta-o ca pe posesia unui obiect sigur. Fiindcă această posesie s-ar contrazice — faptul de a poseda ființa iubită venită de altundeva ca pe un obiect ar sfârşi în mod ineluctabil în gelozie (§ 33); ea n-ar avea chiar nici o eficacitate — deoarece, pentru a mă asigura împotriva zădărniciei, ființa iubită trebuie să se desfăşoare la infinit, în timp ce obiectul rămâne finit. Venind de altundeva şi mergând la infinit, iubirea nu-mi poate veni decât dacă renunț la a o poseda şi mă țin strict de reducția erotică generalizată. Ea nu poate fi, aşadar, gândită decât la modul speratului, a ceea ce nu mi se poate întâmpla decât ca neprevăzutul şi nedatoratul radical. Ca atare — drept ceea ce nu pot nici să posed, nici să provoc, nici să merit, ea va rămâne necondiționatul, aşadar ceea ce, cu această condiție, se poate da la infinit. Speranța speră deci totul, mai puțin ceea ce ar

putea poseda ea. Speră totul, și în primul rând nesperatul. Asistă posibilitatea.

Cel ce iubește suportă totul, crede totul, chiar ceea ce nu vede, și speră totul. Astfel, acum că se realizează reducția erotică, el singur rămâne. Nimic nu poate avea putere asupra sa, întrucât însăși slăbiciunea lui face puterea sa. De unde avansul său.

§ 19. Libertatea ca intuiție

Avansul celui ce iubește se expune totuși unei obiecții, cu atât mai puternică cu cât se multiplică. Căci cererea de asigurare, care îl determină încă de la început pe cel ce iubește în situație de reducție erotică, ar putea în cele din urmă să eșueze în mai multe sensuri. — Mai întâi, deoarece faptul că mă iubește cineva de altundeva, fie că o cer în mod natural, fie că trec la reducția erotică radicalizată („pot iubi eu primul?"), rămâne în mod evident îndoielnic; speranța la care tocmai am recurs mă confirmă în asigurarea că acum nu am încă nici una și că, de asemenea, îmi lipsește orice certitudine. — Mai mult: nu doar că n-am nici o asigurare că mă iubește cineva, dar nu mai am nici o asigurare că iubesc, că iubesc cu adevărat; pentru că în virtutea avansului nu știu cu adevărat pe cine iubesc, nici de ce îl iubesc, nici ce anume înseamnă în fapt a iubi; ceea ce mă face cu putință să iubesc — inițiativa pură, fără rațiune suficientă — îmi face enigmatică și această iubire; fie că iubesc cu adevărat fără rațiune (gratuit, pentru nimic), fie că în realitate mă determină anumite rațiuni din mine pe care le ignor (venite din inconștient, din trupul meu sau din societate), în ambele cazuri nimic nu mă asigură că eu și numai eu sunt cel ce ia inițiativa de a iubi, pentru că ignor ce anume pot însemna „eu" și chiar „a iubi". Pericolul care amenință cel mai mult ambiția mea de ființă care iubește nu constă fără îndoială în a ignora faptul dacă mă iubește cineva sau nu, ci în a mă imagina că pot să iubesc sau să știu ce anume înseamnă a iubi. Cum să eschivez această obiecție cu atât mai

gravă, cu cât se sprijină în mod direct pe reducția erotică, în care a iubi se rezumă la inițiativa de a iubi în avans și fără rațiune? Iar această obiecție ar putea amenința până și realizarea reducției erotice — fiindcă o asigurare primită de altundeva nu vine de la sine, iar simplul fapt de a o revendica nu implică nici că e obținută, nici că ar putea fi pretinsă în mod legitim. Pe scurt, luând inițiativa de a iubi cu titlul de cel ce iubește în avans și fără rațiune, aș fi lipsit pur și simplu de judecată și de prudență.

S-ar putea totuși ca această obiecție să nu-și tragă forța decât dintr-o necunoaștere a reducției erotice; ea se reduce la a susține încă o dată că pentru a iubi trebuie să știi pe cine iubești, de ce iubești și dacă ne facem iubiți în schimb; toate întrebări perfect legitime, dar numai în atitudinea naturală, acolo unde nimic nu se face fără rațiune suficientă, nici reciprocitate, nici o cunoaștere a celuilalt ca un obiect. Or aceste precauții rezonabile își pierd orice validitate de îndată ce e depășită frontiera ce separă atitudinea naturală de reducția erotică. Această replică nu împiedică însă obiecția să revină sub o formă abia diferită: în cazul în care cel ce iubește nu devine cu putință decât plecând de la reducția erotică radicalizată, atunci cel ce iubește o presupune; el nu o poate provoca pentru că rezultă din ea. E aici un cerc, și faptul de a trece la reducția erotică devine, așadar, mai arbitrar decât de a ne lipsi de ea.

Neputând înlătura obiecția, rămâne să ne sprijinim pe ea. Voi admite așadar fără a discuta că nu am nici cea mai mică asigurare că sunt iubit de altundeva, nici că eu iubesc primul. Dar această lipsă de asigurare nu-mi interzice să trec la reducție, fiindcă aceasta nu devine cu putință decât admițând însăși problema asigurării, deci asigurarea lipsă; lipsa de asigurare nu descalifică luarea de avans de către cel ce iubește, ci îi aparține și îi deschide din contră posibilitatea — distanța. Odată admisă aceasta, ce rezultă de aici? Că eu nu mai sunt asigurat de nimic? Că în reducția erotică radicalizată avansul meu de ființă care iubește mă lasă gol și în gol? Nicidecum. Căci, chiar dacă nu posed nici o asigurare că iubesc eu primul, am cel puțin asigurarea de a fi hotărât astfel. Așa cum o

iubire dăruită rămâne perfect dăruită chiar dacă i se refuză darul, fiindcă disprețul pe care-l suferă nu interferează în nimic cu abandonul pe care ea îl realizează, tot așa iubitorul care se hotărăște să iubească primul dobândește certitudinea de a fi hotărât asta, chiar dacă avansul său nu iubește cu desăvârșire fără rațiune, fiindcă această nedesăvârșire nu afectează cu nimic *decizia* de a se avansa fără rațiune. Fără îndoială, nu e de ajuns că eu mă hotărăsc să iubesc primul ca să realizez fără rest o astfel de iubire în avans, dar îmi e de ajuns foarte bine să hotărăsc să iubesc cel dintâi, ca să realizez fără rest *decizia* unei astfel de iubiri în avans — pe scurt, ca să primesc asigurarea de a accede la statutul de ființă care iubește. Faptul de a hotărî să iubesc în avans e de ajuns să-mi dea asigurarea celui ce iubește — singura pe care o vizez și la care pot spera —, pentru că, dacă nu hotărăște cu privire la iubirea mea efectivă, decizia de a iubi în avans hotărăște cel puțin că am hotărât să iubesc în avans. Pentru a mă califica drept cel care iubește, nu trebuie să pun în scenă avansul desăvârșit al iubirii: prin definiție nimeni nu-l poate promite, fiindcă el nu depinde de nici o cauză, nici măcar de voința mea; dar pentru a mă afla calificat drept cel care iubește, n-am decât să mă hotărăsc să pun în scenă avansul iubirii, decizie care nu depinde decât de mine, deși se joacă întotdeauna la limitele puterilor mele ultime. Faptul de a hotărî să iubim nu asigură faptul de a iubi, ci asigură faptul de a ne hotărî să iubim. Și cel care iubește se atestă tocmai prin această decizie — prima și cea mai pură, fără cauză, fără întoarcere, pură avansare în reducția erotică, fără nici o altă rațiune decât ea însăși. Asigurarea îi vine celui ce iubește atunci când se hotărăște pur și simplu să iubească primul, fără nici o asigurare de reciprocitate. Asigurarea îi vine atunci când se hotărăște definitiv să nu o mai aștepte. Sau, mai degrabă, asigurarea care îi vine — aceea de a iubi ca unul care iubește — nu mai coincide cu cele la care renunță — acelea ca cineva să-l iubească în schimb, ba chiar aceea de a iubi în chip desăvârșit primul.

Deplasând calificarea de ființă care iubește de pe punerea în scenă a avansului la decizia lui pură nu coborâm exigența impusă celui ce iubește de către reducția erotică a efectivității,

la simpla posibilitate formală. Mai întâi, pentru că pretenția lui de a iubi efectiv primul nu are, repetăm, nici un sens: în momentul inițiativei sale, cel ce iubește nu știe dacă acționează el însuși sau sub influență, nici sub care influențe; nu știe mai bine ce întreprinde cu adevărat, nici până unde face asta. Și celui ce iubește nu i s-ar putea cere mai mult, incomparabil mai mult decât ceea ce poate acoperi puterea sa conștientă.

Mai cu seamă, reducând avansul (faptul de a iubi primul) de la o punere în scenă efectivă la posibilitatea unei decizii, reducția nu se estompează, ci se radicalizează. Căci hotărârea de a iubi primul prin avans se reduce indiscutabil la faptul de a hotărî de sine și despre sine-le celui ce iubește. Într-adevăr, atunci când întreb: „Unde sunt și cine sunt?" caut unde anume se joacă și se fenomenalizează ipseitatea mea — și anume acolo unde mă hotărăsc. Dar eu nu mă identific atunci când mă hotărăsc eu singur printr-o hotărâre anticipatoare care nu anticipează decât doar asupra mea; în acest caz rămân prizonier oglinzii narcisiste despre mine însumi, în care devin în mod fantasmagoric în același timp spectacol și spectator, actor și judecător. Mă identific, din contră, atunci când nu mai anticipez doar asupra mea, ci asupra celuilalt, altul decât mine; fiindcă el, care nu coincide cu mine și care mă atrage în distanța pe care n-o mai stăpânesc, poate să mă descrie și să mă înscrie ca atare — altul decât eu însumi, de acum înainte situat sub paza celuilalt. Hotărându-mă *să-l iubesc în avans pe celălalt*, îmi apar pentru prima dată așa cum mă hotărăsc — expus celuilalt pentru posibilitatea căruia tocmai m-am hotărât. Paradoxal, eu nu apar atunci când mă hotărăsc eu însumi prin și pentru mine însumi, ci atunci când mă hotărăsc pentru celălalt, pentru că atunci el poate să-mi confirme că sunt: hotărând-mă pentru el, apar prin el. În hotărârea mea pentru celălalt, în decizia mea de a iubi în avans un altul decât mine, se hotărăște fenomenalitatea mea cea mai proprie. Nu mă hotărăsc pe mine însumi prin mine însumi, ci prin privirea celuilalt; nu printr-o hotărâre anticipativă fără martor nici loc, ci prin iubirea în avans, în distanța în care mă expun celuilalt (§ 37). Hotărârea de a iubi rămâne, așadar, valabilă, chiar

dacă nu realizez în mod efectiv iubirea în avans, cu condiția totuși ca să mă hotărăsc la aceasta — formal vorbind, ca să mă hotărăsc cel puțin să mă hotărăsc. Faptul de a face iubirea în avans nu depinde poate de mine, dar faptul de a mă hotărî să mă hotărăsc, da. Faptul de a iubi în avans nu depinde poate de mine, dar faptul de *a iubi să iubesc* (*amare amare*), da. Nimic nu mă poate separa de libertatea mea de a mă face cel care iubește.

Se poate astfel stabili că faptul de a iubi echivalează pe bună dreptate cu a iubi și mă califică deja drept unul care iubește. Se remarcă astfel că distincția între a iubi de fapt pe celălalt și a iubi doar faptul de a iubi (sau de a iubi să iubesc) rămâne aici imprecisă; fiindcă eu nu experimentez în chip nemijlocit decât iubirea mea de a iubi, fără a putea vreodată să-mi certific faptul că iubesc în mod gratuit, cu adevărat și suficient pe celălalt, nici să măsor aceasta; pentru a ajunge aici ar trebui nu doar să iubesc pe măsura pe care o așteaptă celălalt, deci fără măsură, ci mai cu seamă ca un al treilea să se facă arbitru sau, ceea ce în acest caz duce la aceeași imposibilitate, ca un celălalt iubit să mă asigure de aceasta; dar cine dintre cei care împărtășesc finitudinea mea ar putea pretinde să emită o astfel de judecată? Pentru noi ceilalți, împietriți în fluxul intrigii noastre finite și factuale, tranziția între iubirea iubirii și iubirea celuilalt rămâne tangențială și graduală. Nimeni care iubește nu pretinde în mod serios sau facil că iubește în chip pur un celălalt dincolo de convingerea sa de a fi iubit faptul de a iubi în vederea acestui celălalt: el ar vrea să iubească, dar nu ajunge niciodată să (și)-o dovedească. Prin ce anume se recunoaște cel care iubește în mod radical? Prin aceea că aproape niciodată nu îndrăznește să declare „te iubesc!" tocmai pentru că știe cât îl costă aceasta. Oricine asigură că iubește în mod efectiv sau corect nu știe ce spune sau (se) minte; ar face deja mult dacă ar iubi să iubească fără restricție mentală sau rea-credință. Între a iubi să iubești și a-l iubi efectiv pe celălalt nu putem marca nici o diferență netă — e vorba de o zonă de frontieră, parcursă de du-te-vino fără opriri, și mai ales fără niveluri medii de flux și reflux. Fiecare avansează atât cât poate și cât vrea (cât poate să vrea și vrea

să poată), sperând să-l iubească puțin pe celălalt grație iubirii iubirii.

Faptul de a iubi iubirea îmi revine mie; în această hotărâre mă întorc la mine și ajung să-mi apar ca atare. De unde acest paradox eliberator: nu mi-e de ajuns să fac *ca și cum* aș iubi pentru a hotărî să iubesc și să dobândesc astfel un statut de ființă iubitoare de drept deplin. *Ca și cum* nu trădează aici nici un recul, nici o repliere, nici un compromis, ci dezvăluie spațiul privilegiat al inițiativei rezervate celui ce iubește — ceea ce nu depinde decât de el. Nu depinde decât de el să iubească în avans (cu sau fără mijloacele de a o realiza, puțin contează) și de a se ridica astfel la demnitatea de ființă iubitoare. Faptul de a deveni o ființă iubitoare nu depinde în acest sens decât de mine. Hotărând să iubesc în avans și fără reciprocitate, fără a ști ce crede celălalt despre asta, nici chiar dacă celălalt știe cel puțin ceva despre asta, eu am libertatea suverană de a mă face cineva care iubește — de a mă îndrăgosti. Devin îndrăgostit pentru că vreau asta, fără nici o constrângere, numai și numai după dorința mea. Astfel se degajă forța iubirii în avans: pot iubi în mod rezonabil chiar dacă nu mă știu iubit (ba chiar dacă mă știu iubit), pentru că hotărându-mă să iubesc cel dintâi încerc efectiv faptul că iubesc. Îmi e de ajuns doar această asigurare. Când „mă îndrăgostesc" știu pe riscul meu ce anume încerc și ce mă afectează — faptul că mă dau celuilalt, fie că celălalt îmi întoarce sau nu, că știe sau nu, ba chiar că acceptă sau nu acest gest. Faptul că sunt îndrăgostit de el nu depinde de el, ci doar de mine. Și asta e de ajuns.

Pentru ce? Pentru ca o intuiție să mă umple, ba chiar să mă inunde. E vorba aici de un paradox care ar putea să surprindă dacă în final nu s-ar impune: starea de „a fi îndrăgostit" — și aceasta definește întreaga ei primejdie, ba chiar nedreptatea ei — nu depinde de destinatarul sau de donatarul ei; nu depinde decât de donatorul său, depinde doar de mine. Ea mă definește și nu ține decât din mine. Într-adevăr, doar de mine depinde să mă îndrăgostesc. Cel ce iubește încearcă foarte lucid acest lucru: nu mă îndrăgostesc din întâmplare, indiferent în ce moment al vieții mele cotidiene (fericit cel ce

face excepție de la asta!), nici măcar hotărând la rece acest lucru; știu că uneori se detașează perioade în care decid desigur nu să mă îndrăgostesc în mod deliberat, ci eventual să admit să mă îndrăgostesc. Căci dacă sunt momente în care mă las absorbit de gestionarea obiectelor lumii (reducția erotică rămânând deci imposibilă) și unele în care trebuie să consimt la chinul doliului pentru o iubire trecută (reducția erotică rămânând atunci angajată în negativitatea sa), se deschid și altele în care n-am nimic mai bun de făcut decât să mă las iubind iubirea, fie că zădărnicia mă împinge să (mă) întreb „mă iubește de altfel cineva — de altundeva?", fie că reducția erotică întreabă în mod radical „pot iubi eu primul?". Nu e vorba deja de dorință — ea nu poate veni decât mai târziu —, ci de însăși condiția dorinței, care cere mai întâi această consimțire și posibilitatea pe care o deschide. Încă și mai radical, când, în vagul primei întâlniri, fără încă nici o informație, nici cea mai mică asigurare de reciprocitate, mă hotărăsc să merg să văd, sau chiar să merg pe față, această decizie nu depinde decât de mine. Înaintea unei priviri nu crude sau deja aburite, pot foarte bine să mă rețin și să rămân aici; pot de asemenea să las să planeze ambiguitatea, istorie a faptului de a vedea; pot în mod hotărât să încerc să provoc strălucirea pe care o doresc sau de care mă tem. Și, în toate aceste cazuri, pot hotărî din simplă curiozitate, dintr-un ușor sadism, din joc, din interes sau deja din pasiune. Faptul de a-mi împinge sau de a-mi reține avansul, de a-l desfășura generos sau a mă preface doar că urmează, toate acestea depind de mine. Nimeni nu se îndrăgostește involuntar sau la întâmplare, fie și numai pentru că — orice emoție involuntară odată dobândită — el trebuie mai apoi să o ratifice pentru a ști când și la ce anume cedează. Știu bine când mă îndrăgostesc — în momentul precis în care mă întreb aceasta și mă liniștesc pretinzând că nu sunt („Nu sunt îndrăgostit, nu trebuie să mă îngrijorez, m-aș putea opri în clipa asta"), pe scurt, în momentul când deja e prea târziu. Fie că încep să mă îndrăgostesc, că iubesc deja să iubesc sau că-mi imaginez că iubesc, întotdeauna o vreau foarte bine și, în această consimțire, hotărăsc acest lucru. Afecțiunea pe care o încerc la începutul

stării mele de îndrăgostire mi se impune în fapt ca o auto-afectare. Și această auto-afectare nu mă va părăsi foarte repede, pentru că ea vine o dată cu consimțământul meu și nu mă poate atinge fără el. Starea de îndrăgostire mă atinge în modul cel mai intim (afectare de sine) pentru că în cele din urmă doar mie îmi revine să consimt la aceasta, deci să mă hotărăsc la aceasta (afectare prin sine, auto-afectare).

Ceea ce se decide atunci când consimt să mă îndrăgostesc, când devin îndrăgostit de bunăvoie, nu se rezumă la o simplă emoție subiectivă, individuală și pre-reflexivă. Ceea ce se decide atunci mă va invada cu o tonalitate afectivă puternică, profundă, durabilă care încetul cu încetul, sau, din contră, foarte brutal, va contamina întreaga mea viață intimă, nu doar sentimentală, ci și intelectuală, nu doar conștientă, ci și inconștientă. Mai mult: mai interioară mie decât ceea ce e mai intim, această tonalitate va supradetermina toate deciziile mele aparente, toate argumentările mele publice și toate dezbaterile mele private; ea va ruina logicile cele mai limpezi și interesele cele mai puțin discutabile; ea mă va conduce eventual la opțiunile sociale și relaționale cele mai extreme, mă va împinge la izbucnirile cele mai riscante sau la compromisurile cele mai suspecte. Timp de luni de zile, de ani, pentru totdeauna poate, în ea va fi vorba de un orizont care înglobează toate deciziile mele și toate gândurile mele. Ce statut aș putea să-i recunosc? Nu e vorba de o emoție, nici de o pasiune, încă și mai puțin de un delir, ci în primul rând de ceea ce fenomenologia numește o trăire de conștiință. Dar, deși provocată în mine prin mine (în măsura în care faptul de a iubi să iubesc nu depinde decât de mine), această trăire nu se limitează la subiectivitatea mea; ea îl include în mod indisolubil pe celălalt drept referința sa intențională, întotdeauna vizată, chiar și mai ales dacă nu-l ating încă în mod real. În măsura în care-l vizez pe un cutare sau cutare celălalt precis, care mă obsedează chiar rămânând virtual, această trăire se dovedește în mod radical intențională — intenționându-l pe acest celălalt. Astfel, tonalitatea afectivă care mă descoperă de fapt îndrăgostit, sau mai degrabă care mă califică drept cel care iubește, îmi oferă o intuiție polarizată spre un altul decât eu însumi,

cel pe care mi-l imaginez deja că-l iubesc, fără să știu încă ce spun. Prin intuiție înțeleg aici ceea ce ar putea umple semnificația vizată de intenționalitate, astfel încât, devenindu-i eventual adecvată, ea lasă să apară un fenomen strict. Lucrurile nu stau însă chiar așa; fiindcă a mă îndrăgosti prin consimțământul meu, așadar prin decizia mea, înseamnă a primi o intuiție atât de vastă și încă atât de vagă, încât ar putea umple un număr nedeterminat de semnificații, deci ar putea face vizibile tot atâtea fenomene diverse. În mod efectiv această disponibilitate vagă se verifică fără dificultate (urmând aici experiența banală și înțelepciunea populară) în propensiunea neliniștită a aceleiași tonalități afective îndrăgostite de a suscita pasiuni, intuiții, deci fenomene ale celuilalt foarte diferite, ba chiar contradictorii, care trec brutal unele în altele și, în aparență, fără nici o rațiune; îndrăgostit, mă pot fixa în mod arbitrar pe cutare sau cutare celălalt, pot să basculez în mod arbitrar de la unul la altul, cu răsturnări de front pe cât de violente pe atât de bruște; presupunând chiar că mă focalizeze o lungă perioadă de timp asupra unui același celălalt, îmi pot desigur imagina că-l ador, că mă devotez lui sau că mă bucur de aceasta, dar la fel de bine, dacă împrejurările mă dezamăgesc, și că ajung brusc să-l bănuiesc, să-l trădez, ba chiar să-l urăsc. Cu aceeași tonalitate afectivă, care funcționează ca o intuiție intențională a unui altul potențial, pot voi să constitui fenomene pe cât de precise și vizibile, pe atât de diferite și contradictorii, deci în cele din urmă fenomene fluctuante, provizorii, aproape fantomatice.

De unde provine această instabilitate? Evident nu dintr-o slăbiciune a intuiției, fiindcă ea rămâne întotdeauna gata să umple o semnificație oarecare; din contră, hotărârea de a iubi să iubesc e de ajuns să o facă disponibilă fără rezervă nici condiție pentru a valida indiferent care din semnificațiile pe care le-aș voi sau pe care mi le va propune intriga în curs. Pericolul provine tocmai din abundența, autonomia și fluiditatea fără limite a intuiției mele — neîncetat relansată de hotărârea mea de a iubi să iubesc. Instabilitatea fenomenelor amoroase nu provine deci niciodată dintr-o penurie a intuiției ci, invers, din incapacitatea mea de a-i atribui o semnificație

precisă, individualizată şi stabilă. Mereu disponibilă şi deja aici, intuiția se descoperă supraabundentă în fața unei semnificații în primă instanță lipsă (care celălalt?) şi în cea mai mare parte a timpului provizorie (îl voi iubi oare mult timp înainte de a o coti spre gelozie sau ură?). Pe scurt, tonalitatea afectivă a faptului de a iubi să iubesc se dovedeşte o intuiție care în acelaşi timp intenționează un celălalt şi este fără un celălalt care să-i poată fi atribuit — intuiție intențională, dar fără obiect intențional, intuiție de umplere, dar fără concept de umplut. Intuiția pe care mi-o furnizează tonalitatea afectivă a faptului de a iubi să iubesc se iveşte în exces, dar se dispersează fără formă. Ea rămâne o intuiție vagă, care face iubirea mea de a iubi vagaboandă — moralmente nestatornică, dar mai cu seamă incapabilă fenomenal de a pune în scenă cel mai mic celălalt indentificabil. O intuiție oarbă care nu vede niciodată vreun celălalt. Saturată de ea însăşi, ea dă faptul de a iubi iubirea, fără a arăta nimic.

Astfel, intuiția — în tonalitatea afectivă a stării de îndrăgostire — se decide urmând hotărârea luată de cel ce iubeşte şi, întrucât această hotărâre se joacă mereu în avans, ea se dă înainte ca celălalt să apară ca atare, presupunând că apare vreodată. Intuiția se descoperă întotdeauna deja dată celui ce iubeşte prin el însuşi, cu condiția să fi radicalizat reducția erotică întrebându-se „pot iubi eu primul?". Pe măsură ce acesta progresează în punerea în scenă a acestei reducții, intuiția astfel provocată de hotărârea lui va creşte, pentru a deveni la limită o intuiție saturantă. Şi cu atât mai saturantă cu cât, într-un prim lung timp, ea rătăceşte, vagă şi lipsită de o semnificație asigurată sau doar atribuită. Tonalitatea afectivă a faptului de a mă afla de fapt îndrăgostit — de a atinge statutul de ființă care iubeşte — nu accede încă la nici o semnificație: celălalt nu intervine aici. Intuiția faptului de a iubi devine orbitoare, pentru că nu depinde decât de cel care iubeşte care, o dată în plus, face primul iubirea. De data asta însă prioritatea sa îi închide orizontul.

§ 20. Semnificația ca o față

Ca unul care iubește încerc să acced la celălalt ca la un fenomen pe care l-ar degaja atunci reducția erotică radicalizată prin întrebarea „pot iubi eu primul?". Dar, în acest caz foarte precis, definiția obișnuită a fenomenului n-ar putea rămâne neschimbată. Nu pot să susțin pur și simplu aici că fenomenul se arată atunci când una din semnificațiile mele intenționale se află validată de o intuiție care ar veni să o umple în mod adecvat.

Din două motive. În primul rând, pentru că în reducția erotică radicalizată eu mă hotărăsc singur să iubesc în avans și, cum iubesc să iubesc, provoc prin mine însumi și numai prin mine intuiția (în cazul de față tonalitatea afectivă a iubirii): această auto-afectare produce în mod activ, în imanența însăși, trăiri intenționale care nu pot valida nimic altceva decât pe mine însumi: trăirile mele iubitoare nu confirmă decât statutul meu de cineva care iubește și faptul că eu fac iubirea, dar ele nu mi-l fac vizibil nici accesibil pe celălalt pe care-l iubesc, presupunând că iubesc cu adevărat *unul*. Dificultatea nu mai constă, așadar, aici în a confirma prin intuiție (eventual lipsă, dar care mi se impune) o semnificație (mereu disponibilă pentru intenționalitatea mea spontană, dar încă vidă în sine), ci, invers, în a fixa o semnificație precisă intuiției supraabundente și vagi pe care o provoacă hotărârea de a iubi în avans; nu mai e vorba de a valida o semnificație printr-o intuiție, ci o intuiție imanentă și disponibilă printr-o semnificație străină și autonomă.

De unde al doilea motiv: această semnificație ar trebui să-mi valideze intuiția (hotărârea mea de a iubi să iubesc) cu titlul de celălalt; fixând intuiția mea, semnificația căutată trebuie să mi-l facă manifest pe celălalt ca pe un fenomen de drept deplin. Pentru a permite aceasta, nu va fi de ajuns ca semnificația să încerce să-mi reprezinte un celălalt, fiindcă atunci ea l-ar deprecia la rangul lipsit de onoare al unui obiect pe care aș putea să-l constitui după voință și să-l modific după plac. Va trebui ca această semnificație să mă facă să încerc alteritatea radicală a celuilalt — un anume celălalt și nu un altul —, în timp ce intuiția vagă, pe care o produc în mod

spontan prin decizia mea, mi-o interzice și mă lasă să iubesc (în fapt să iubesc iubirea) fără punct fix. Semnificația, aici lipsă, nu trebuie mai cu seamă să mi-l reprezinte pe celălalt, ci va trebui să-mi îngăduie să-i primesc alteritatea. Cum această alteritate eu n-o experimentez în avansul care constă în a iubi iubirea, va trebui să o încerc în venirea neașteptată a semnificației asupra mea. Cum va putea însă vreodată o semnificație să mă facă să încerc alteritatea celuilalt, sau mai exact a unui anume celălalt nesubstituibil? Ea nu va ajunge aici decât dacă-mi vine plecând de la această alteritate însăși, decât dacă ea nu se mai ivește drept un lucru pe care intenționalitatea mea va sfârși prin a-l ținti, ci drept ceea ce mă afectează de altundeva plecând de la sine. Cu titlul de semnificație provocată nu de intenționalitatea mea, ci de o contra-intenționalitate — șoc incontestabil al exteriorității, care contrazice vizarea, previziunea și așteptarea mea. Pentru ca un celălalt să mi se manifeste ca un fenomen întreg, nu trebuie să aștept aportul unei intuiții, ci sosirea unei semnificații care să vină să contrazică intenția mea prin *a sa*. Pentru a-l vedea un celălalt nu trebuie să încerc să-l fac să apară ca un fenomen orientat după centralitatea mea; din contră, trebuie să aștept ca o semnificație nouă să le contracarez pe ale mele și să-mi impună astfel pentru prima dată o alteritate care transcende chiar avansul meu de a iubi iubirea. Pentru orice fenomen de drept comun, semnificațiile mele prevăzute pot aștepta confirmarea intuițiilor încă viitoare. Pentru celălalt, în regim de reducție erotică, intuiția mea supraabundentă dar vagă mai trebuie să aștepte venirea imprevizibilă a unei semnificații care să o fixeze.

Contrar intuiției de a iubi iubirea, semnificația celuilalt nu-mi va aparține; ea îmi va veni de la un altundeva exterior printr-o venire neașteptată, și doar încercarea ei va aduce proba alterității. Cum va putea oare o astfel de semnificație să mă afecteze vreodată până la a mă tulbura suficient de profund pentru a atribui *ego*-ul meu de ființă care iubește cutărui altul și nimănui altul? În realitate știu asta de mult — de când am învățat să înfrunt fața celuilalt. Față — a celuilalt: e vorba de o tautologie, fiindcă numai un celălalt îmi impune o față și

nici o față nu se deschide spre altă probă decât cea a alterității. Ce arată o față [*visage*]? Strict vorbind, ea nu oferă nimic de văzut, cel puțin dacă am spera să vedem intuitiv un vizibil nou, mai fascinant sau mai atrăgător decât celelalte. Fața nu arată în fapt nimic mai mult de văzut decât orice altă suprafață din lume și, ca sursă de intuiții, ea nu beneficiază de nici un privilegiu în raport cu celelalte părți ale corpului uman. Și ele oferă o suprafață sensibilă, accesibilă tuturor simțurilor mele; pot să le văd contururile, să le ating pelicula, să le simt mirosul, să le ating pielea, ba chiar să le aud freamătul, ca la oricare alt lucru al lumii. Ce anume e însă extraordinar în față? Din punct de vedere intuitiv nimic. Ba chiar mai puțin decât nimic, dacă ne gândim că ochii — după toate aparențele caracteristica ei cea mai notabilă — nu oferă totuși de văzut decât vidul pupilelor, prin urmare nimic de văzut. Fața nu-mi oferă nici o intuiție nouă. Îmi opune, așadar, cuvântul său? Nu întotdeauna, nici în mod necesar: adesea tăcerea ei îmi e de ajuns să mă imobilizeze. Și totuși ea îmi oprește privirea și atenția ca nimic altceva. Mă reține pentru că îmi opune tocmai originea privirii pe care un celălalt o așază asupra lumii și eventual asupra mea.

Rămâne această ipoteză: fața celuilalt mă ține prin privirea pe care o așază asupra mea, prin contra-intenționalitatea pe care o exercită ochii săi, printr-un non-spectacol și o non-intuiție, deci poate printr-o semnificație. Dar care anume? Căci i-aș putea încă împrumuta una din propriile mele semnificații — evident cele pe care le impun obiectelor și ființărilor lumii; dar la fel de bine cele pe care intuiția mea de ființă care iubește, care iubește să iubească în avans, le desfășoară neîncetat în divagația ei: dorința, așteptarea, suferința, fericirea, gelozia, ura etc. N-ar putea fi totuși vorba de aceste semnificații ale mele, întrucât, produse și ele de decizia mea spontană, acestea nu-mi impun nimic de altundeva, ci se impun mai degrabă celuilalt; cu ele l-aș acoperi, l-aș disimula sau, mai rău, l-aș distruge. Într-un cuvânt, dacă eu sunt semnificațiile pe care i le impun, atunci pot să-l ignor, să-l folosesc, să-l posed — ba chiar să-l ucid. Să-l ucid? Iată tocmai semnificația decisivă — pentru că nu trebuie nici măcar să o

concep, pentru că ea se întoarce împotriva mea şi pentru că îmi impune o interdicţie, deci o alteritate. Să-l ucid — *aceasta* nu i-o pot impune fără ca ea să se întoarcă împotriva mea şi faţa lui să nu mi se impună drept ceea ce n-aş putea nici produce, nici contrazice. Această faţă pot într-adevăr să o ucid în mod empiric; de altfel n-aş putea să ucid nimic altceva decât un astfel de faţă, fiindcă ea singură cheamă la omor şi îl face cu putinţă, aşa cum omorul face încă şi mai vizibilă faţa. Dar de ce? Pentru că oriunde altundeva nu e vorba încă de omor: pentru animal, de exemplu, nu e vorba decât de a muri. De ce, aşadar, aici, şi doar aici, e vorba de un omor? Pentru că numai faţa îmi semnifică prin cuvânt sau în tăcere: „Să nu ucizi".

Cu ce drept şi cu ce autoritate îmi impune faţa o astfel de semnificaţie? Această întrebare nu admite răspuns şi nu-l cere, pentru că are importanţă numai *faptul* că ea îmi semnifică tocmai această semnificaţie. E vorba de un fapt, la fel de constrângător ca un fapt al raţiunii, mai formal chiar ca un simplu drept. Fiindcă dreptul n-are valoare decât dacă, în fapte, îl ratifică forţa. Dar semnificaţia „Să nu ucizi" supravieţuieşte violării dreptului în ea — pot eventual ucide, dar atunci devin un ucigaş şi aşa voi rămâne pe veci. Conştiinţa şi remuşcările acestui omor se vor putea estompa foarte bine — nu şi faptul irevocabil că sunt un criminal, fapt care mă va marca pentru totdeauna, pretutindeni pe suprafaţa pământului şi mereu de-a lungul timpului meu. Toate parfumurile scuzelor, bunelor motive şi ideologiilor nu vor putea nimic aici; nimic nu va putea vreodată ucide în mine faptul omorului pe care l-am comis. Faţa îmi impune deci o semnificaţie care se opune imperiului până aici lipsit de rezistenţă al *ego*-ului meu — nu trebuie să mi-o supun şi nu trebuie să merg acolo unde ea se iveşte. La rigoare n-ar trebui să vorbesc de faţa celuilalt, întrucât alteritatea celuilalt nu mi se impune decât acolo unde mi se impune o faţă; într-o bună logică n-ar trebui nici să vorbesc de faţă în general, nici de celălalt în general, ci numai de un *anume* celălalt, desemnat de o *anume* faţă — înţelegând că nu înfrunt niciodată o faţă universală sau comună, ci întotdeauna *cutare* faţă, care-mi opune *cutare* alteritate, spunându-mi să nu o ucid — să nu vin acolo unde se înalţă ea.

Fața mi se opune; ca îmi impune astfel o semnificație care nu constă decât în proba exteriorității, a rezistenței și transcendenței sale față de mine. Dar, dacă admit acest rezultat — și cum aș putea să nu-l admit? —, n-ar trebui atunci într-un mod la fel de inevitabil să renunț la orizontul iubirii? Fiindcă încerc să-l fenomenalizez pe celălalt, dar cu titlul de ființă care iubește; încerc să-mi fixez intuiția asupra unei semnificații venite de la celălalt printr-o contra-intenționalitate, dar e vorba de o intuiție amoroasă, aceea de a iubi iubirea; încerc desigur să acced la exterioritatea celuilalt, dar urmând avansul luat în reducția erotică radicalizată. Or semnificația care se ivește din porunca „Să nu ucizi" ține oare strict de etică, nu de erotică? Cum ar putea fixa o semnificație etică intuiția hotărât erotică a celui ce iubește — intuiția vagă de a iubi iubirea? Mai grav, etica nu dă oare acces la semnificația unui celălalt prin universalitatea poruncii, excluzând astfel individuația cerută tocmai de cel care iubește? Aceste două litigii — etic sau erotic, universalitate sau individuație — nu sfârșesc să-l țină ocupat pe cel care iubește, care nu se cucerește pe el însuși decât încercând să tranșeze între ele.

§ 21. Semnificația ca un jurământ

În punctul în care ajunge aici cel care iubește, să analizăm pentru moment primul litigiu. Să remarcăm din capul locului că oricât de puternică și legitimă rămâne înțelegerea strict etică a poruncii „Să nu ucizi", nu-i epuizează totuși semnificația. Fiindcă faptul de a auzi „Să nu ucizi" doar ca o poruncă (și etica formală trebuie să o înțeleagă astfel) implică faptul de a o transfera celui care — eu în cazul de față — trebuie să-i răspundă și să răspundă de ea; astfel, printr-o răsturnare neprevăzută, „Să nu ucizi" m-ar determina pe mine mai degrabă decât pe celălalt, căruia îi livrează totuși semnificația cea mai proprie. N-ar trebui deci oare ca, înainte de a o înțelege în orizontul etic, să lăsăm această semnificație să se desfășoare drept pura exterioritate a celuilalt și să întrebăm ce anume vrea ea să-mi spună nu mie, pe care mă obligă în mod

evident, ci mai întâi în legătură cu celălalt care mă obligă în ea? Într-adevăr, cum mă atinge această semnificație, dacă nu ca pura venire neașteptată a unei exterioități, printr-o contra-intenționalitate care mă menține cu atât mai la distanță cu cât mă atinge în inimă? Porunca „Să nu ucizi" semnifică — îmi semnifică — că acolo unde se ivește eu nu pot merge fără a ucide această exterioritate. Ea semnifică exterioritatea pură pe care ca unul care iubește o căutam în avansul de a iubi (iubirea) primul; ca exterioritate pură ea nu contrazice deci reducția erotică radicalizată, ci îi fixează intuiția amoroasă rămasă până atunci vagă. Auzind „Să nu ucizi", pot și trebuie, cu titlul de ființă care iubește, să aud „Nu mă atinge" — nu înainta acolo unde mă ivesc eu, căci vei călca un pământ care trebuie să rămână neatins pentru ca eu să apar în el; locul unde sunt trebuie să rămână de neatins, neasimilabil, închis pentru tine ca să-ți rămână deschisă exterioritatea mea — singura care va fixa intuiția ta și-ți va face vizibil un fenomen de drept deplin. Fenomenul care unește intuiția ta imanentă cu semnificația mea definitiv distantă se naște din retragerea ta în fața înaintării mele. Fenomenul erotic pe care vrei să-l vezi nu-ți va apărea decât dacă fixezi asupra acestei semnificații intacte surplusul intuiției tale de a iubi iubirea. Nu-l vei primi decât nepunând stăpânire pe el, neomorându-l, deci în primul rând neatingându-l.

Mă descopăr într-o situație radical nouă. Nu e vorba însă de o noutate psihologică (la urma urmei, faptul de a-l întâlni pe celălalt, dacă se poate asta, ar implica fără îndoială o astfel de dualitate în distanță), ci de o noutate fenomenologică. Reducția erotică ajunge în cele din urmă să pună o singură întrebare (care înglobează atât pe „mă iubește de altfel cineva de altundeva?", cât și „pot iubi eu primul?") — aceea de a ști dacă un anume celălalt se poate manifesta de drept deplin pentru mine, adică *plecând de la el însuși*. Observ de acum înainte răspunsul: urmând firul conducător al reducției erotice, fenomenul celuilalt se distinge de oricare altul prin aceea că ambele fețe ale sale — intuiția și semnificația — nu aparțin în mod egal sferei mele egologice proprii. Desigur, la fel stau lucrurile, se pare, în toate celelalte fenomene, în care intuiția

(categorială, de esență sau empirică) îmi vine din exterior, pentru a umple (în parte sau în mod adecvat) o semnificație care se află deja dată. Dar aici nu e vorba de această simplă exterioritate, care nu repune în cele din urmă niciodată în cauză domnia *ego*-ului meu, singurul constituant în ultimă instanță. Aici mă atinge o exterioritate absolut originară, care se distinge prin caracteristici absolut noi.

În primul rând, exterioritatea nu se mai realizează o dată cu intuiția, întrucât cel care iubește o suscită la discreție prin hotărârea sa de a iubi iubirea; căci tonalitatea afectivă amoroasă astfel produsă de mine rămâne vagă, fără punct de fixare; ea implică și degajă în mine o alteritate, dar o lasă încă nedeterminată — alteritate pur negativă, exterioritate nelimitată, dar potențială, întotdeauna anonimă.

În al doilea rând, aici și numai aici exterioritatea provine, din contră, din semnificația pe care numai un celălalt dat, precis și unic, mi-o poate impune opunându-mi distanța în care nu trebuie să încerc să-l ating, nici să-l învestesc.

În al treilea rând, chiar confirmată de o intuiție adecvată, exterioritatea acestei semnificații nu-mi permite evidența nici unui obiect: transcendența nu mai ține aici de obiectivitate, pentru că nu aparține lumii, nici nu se oferă celei mai mici constituiri; ea se dă desigur, dar la un mod non-mundan și non-obiectiv; se dă plecând de la ea însăși, urmând o contra-intenționalitate.

În al patrulea rând, exterioritatea își marchează inițiativa prin luarea unui cuvânt; ivirea cuvântului, când vrea, cum vrea și cui vrea ea, desfășoară o autoritate fără măsură comună cu limbajul pe care-l pune în lucru, cu conținuturile, sensurile și regulile sale; limbajul poate redeveni un obiect, nu și cuvântul ca un cuvânt luat de un celălalt, care-l poate retrage.

În toate aceste caracteristici semnificația marchează faptul că ea mi se impune ca venită de la celălalt în aceea că *se dă ca putând să nu se dea*. Eu n-o primesc decât pentru că ea vrea să se dea și pentru că se ivește din adâncul unui altundeva (cel pe care-l aștept de la întrebarea „de altfel mă iubește cineva — de altundeva?") pe care nu pot nici măcar visa să-l produc, nici să-l provoc, nici chiar să-l invoc. Semnificația

nu-mi vine aici, ca şi pentru toate celelalte fenomene, din adâncul nevăzutului, deci al lumii şi al deschiderii sale originare; când consimte să se pună în lucrare, ea îmi provine dintr-o altă lume — ba nici chiar dintr-o lume, ci de la un celălalt mai exterior mie decât orice altă lume, pentru că el (ba chiar, de acum înainte, el cel dintâi) defineşte una. În fenomenul erotic nu e vorba numai de o inversare a relaţiei între intuiţie şi semnificaţie, ci de donaţia unei semnificaţii neconstituabile, imprevizibile şi absolut exterioare intuiţiei mele de fiinţă care iubeşte (aceea de a iubi în avans iubirea), printr-un *ego* care mă prinde pentru că nu l-am prevăzut, la care nu mă pot aştepta şi pe care nu-l voi înţelege niciodată. Fenomenul amoros nu se constituie plecând de la polul *ego*-ului care sunt eu; el se iveşte de la el însuşi încrucişându-i în el pe cel care iubeşte (eu, care renunţ la statutul de *ego* autarhic şi îmi aduc intuiţia) şi pe celălalt (el, care-şi impune semnificaţia opunându-i distanţa). Fenomenul erotic apare nu numai în comun atât lui, cât şi mie şi fără pol egotic unic, el nu apare decât în această încrucişare. *Fenomen încrucişat.*

Pentru ca un astfel de fenomen încrucişat să se realizeze, trebuie ca semnificaţia venită prin contra-intenţionalitate să nu lipsească intuiţiei mele. Cum anume se dă însă această intenţionalitate? Desigur, nu printr-o intuiţie în care ar trebui să văd ceva real — ceea ce celălalt, prin definiţie, n-ar putea fi niciodată. Semnificaţia celuilalt se dă, din contră, fără să devină vreodată un lucru disponibil, ci întrucât consimte să se abandoneze, întrucât se dă ca neputând să se dea. Ea se dă spunând că se dă, *ca şi cum* s-ar da şi *ca putând să nu se dea.* Celălalt nu-şi poate da semnificaţia de el însuşi decât semnificându-mă, în cuvânt sau în tăcere, „iată-mă pe mine, semnificaţia ta". Pentru a-mi semnifica această semnificaţie nu e însă de ajuns să o realizăm pentru o clipă, fiindcă ea trebuie să fixeze în durată intuiţia mea erotică vagă de fiinţă care iubeşte. Trebuie, aşadar, ca un celălalt să-mi semnifice „iată-mă, pe mine, semnificaţia ta" nu numai în timp, ci pentru un timp care să mă fixeze — deci un timp fără interval, nici restricţie, nici limită atribuibilă. Semnificaţia nu mi se impune decât dacă se dă fără a prevedea faptul de a se lua înapoi, deci dacă

se dă abandonându-se fără condiție, nici întoarcere, nici prescripție. „Iată-mă!" nu dă o semnificație intuiției mele erotice decât îndrăznind să pretindă că se dă fără reținere, fără întoarcere — pentru totdeauna! Celălalt nu trebuie, așadar, să-mi spună „Iată-mă!" numai pe moment, el trebuie și să mi-o promită pentru orice moment care are încă să vină. El nu trebuie să-mi spună semnificația, trebuie să mi-o promită. Semnificația care singură permite intuiției mele să facă să apară fenomenul celuilalt pentru mine se ivește ca un *jurământ* — sau lipsește pentru totdeauna.

Fiindcă numai acest jurământ permite punerea în sfârșit în scenă a fenomenului erotic complet: de acum înainte intuiția, care se desfășoară în imanența celui ce iubește în situație de reducție radicalizată, se fixează de semnificația pe care i-o atribuie fața celuilalt. Astfel se constituie un fenomen încheiat care oferă însă două caracteristici excepționale în comparație cu majoritatea celorlalte. Mai întâi, această transcendență de un tip nou nu-i conferă fenomenului intuiția sa de umplere, ci semnificația sa. Apoi, ceea ce transcende aici imanența *ego*-ului meu nu mai trimite spre o regiune a lumii, ci tot la un *ego*, cel, presupus, al unui celuilalt; acest fenomen fără echivalent nu se mai joacă între un *ego* și lume, ci între două *ego*-uri din afara lumii. Mai trebuie oare să vorbim de *un* fenomen? Ce anume manifestă el, dacă eu nu doar nu-i stăpânesc semnificația (fața noematică), ci dacă două *ego*-uri îl încadrează și îi conferă așa-zicând două intuiții distincte (două noeze concurente)? Din punct de vedere formal, un singur răspuns pare posibil: nici unul din cele două *ego*-uri nu-l poate vedea pe celălalt în sensul strict de a-i primi intuiția drept cea a unui fenomen al lumii, pentru a-i umple semnificația pe care i-ar fi fixat-o mai întâi — ca și cum celălalt ar confirma în mod intuitiv vizarea lui intențională pe care aș fi luat-o înainte și, eventual, fără el; fiecare *ego* trebuie să încerce aici să-și fixeze intuiția erotică, imanentă și desfășurată în avans, pe o semnificație primită de la celălalt. Fenomenul erotic comun nu va consta, așadar, într-un nou vizibil sau într-un spectacol comun: întrucât aici intră în joc două intuiții de origine opusă și ireductibile, fiecăruia din cele două *ego*-uri îi va apărea un fenomen diferit,

umplut de o intuiție diferită și prezentând o altă vizibilitate (*ego*-ul vizibil care inversează *ego*-ul văzător).

Fenomenul comun va consta, în schimb, în semnificația unică la care vin să acosteze două intuiții — pentru că fiecare dintre *ego*-uri îi asigură prin jurământ celuilalt o semnificație unică: „Iată-mă!" Celălalt nu-mi apare în mod evident ca un spectacol nemijlocit vizibil (el ar regresa astfel la rangul unui obiect), ci în măsura în care se pretează funcției unei semnificații care fixează și ancorează în sfârșit intuiția mea erotică. Și, reciproc, eu nu-i apar unui eventual celălalt decât pretându-mă funcției de semnificație, care va desemna intuiția sa erotică, până atunci încă vagă, unui sit fenomenal fix. Cele două *ego*-uri se realizează ca entități care iubesc și-și lasă reciproc să apară fenomenele lor respective, desigur nu după o logică imaginară și fuzională — schimbând sau împărtășind o intuiție comună —, care ar aboli distanța dintre ele, ci asigurându-se reciproc de o semnificație venită de altundeva — pretându-se la jocul unui schimb încrucișat de semnificații —, consacrând astfel în mod decis distanța dintre ele.

Mai trebuie oare să vorbim aici de un fenomen comun, nu mai degrabă de două fenomene distincte? Nici una, nici alta, ci de un *fenomen încrucișat*, cu dublă intrare — două intuiții fixate de o singură semnificație. Una singură, desigur, și nu două; căci fiecare din cele două *ego*-uri se pretează aceleiași operații și se dă ca o aceeași semnificație: „Iată-mă!" Într-adevăr, nici unul din *ego*-uri nu pretinde să se descrie empiric drept un *eu* dotat cu anumite proprietăți, ci înțelege să se reducă la pura aserțiune „Iată-mă!". Fiecare dintre *ego*-uri îi asigură celuilalt aceeași unică semnificație — cea pe care intuiția mea erotică imanentă o cere și la care mă pretez asigurând prin jurământ: „Iată-mă!" Cele două *ego*-uri nu se întâlnesc într-o intuiție comună în mod direct vizibilă, ci într-o semnificație comună pusă în mod indirect în fenomenalitate de două intuiții ireductibile. Un singur fenomen, pentru că e o singură semnificație: dar un fenomen cu dublă intrare, pentru că se manifestă în conformitate cu două intuiții.

Prin grația acestui jurământ cel ce iubește vede, așadar, bine fenomenul unic pe care-l iubește și care îl iubește.

IV

Despre trup, că se stârneşte

§ 22. Individualitatea

Eu, cel care iubesc, văd un fenomen unic, că iubesc şi că mă iubeşte cineva, pentru că îi împărtăşesc semnificaţia unică cu un celălalt, astfel că fiecare din noi umple egalul şi comunul „Iată-mă!" cu o intuiţie care îi rămâne proprie, de nesubstituit — actul însuşi al jurământului pe care fiecare îl pune în scenă la persoana întâi. Eu promit exact ceea ce celălalt îmi promite, şi cele două jurăminte ale noastre vin să se suprapună fără să se depăşească unul pe celălalt pentru a face doar una. Ele se pot într-adevăr corobora şi confunda în mod exact, fără să se amestece, nici estompeze, pentru că singura lor semnificaţie rămâne pur formală: ea nu constă decât în punerea sau, mai degrabă, în expunerea *ego*-ului, care se pune la dispoziţia celuilalt — un fel de trecere de la nominativ la un vocativ la persoana întâi, în care mă las convocat de celălalt, care apare atunci ca dativ, cel căruia mă desemnez. Rostind „Iată-mă!", trec mai întâi de la statutul de *ego* nominativ la statutul celui care se lasă chemat şi convocat la vocativ („Eu? Sunt aici, *hic*"); sau, mai degrabă, mă expun de acum înainte punctului tău de vedere altul decât al meu şi locul meu se defineşte în raport cu al tău („Sunt acolo, *illic*"). Recunosc însă mai cu seamă privilegiul celuilalt văzut acum drept polul expunerii mele şi punctul referinţei mele; îl admit astfel drept cel la care mă raportez — atributar al jurământului meu, în mod originar la dativ. „În mod originar" indică

aici faptul că nu mai sunt întâi de toate un *ego* care l-ar lua mai apoi în seamă pe celălalt, ci mă ivesc dintr-o dată drept cineva care iubește aflat în dezechilibru înainte (avansul), un „Iată-mă!" primar — pe când celălalt nu mai are nimic dintr-un obiect vizat de intenționalitatea mea, ci se impune drept destinatar primar (dativ) al expunerii mele. El și eu naștem, renaștem chiar (reducția erotică abolește lumea și creează o intrigă) drept cel ce iubește și cel iubit — și reciproc, fiindcă și el suportă aceeași conversie.

Se ridică totuși o dificultate. Nu e vorba de o împărțire a fenomenului amoros, căci faptul că cele două intuiții coroborează o singură semnificație atestă tocmai privilegiul unui atare fenomen — acela de a face vizibilă comuniunea unei dualități. E vorba de semnificația lor comună, care rămâne complet nedeterminată; ea trebuie chiar să rămână așa, pentru că nu devine comună decât ca una formală, în fapt vidă: „Iată-mă!" ca atare nu semnifică nimic și nu are chiar nici un sens cât timp un actor nu-l pune în scenă; numai plecând de la acest act, un „mine" real va fixa într-un „aici" real un enunț până atunci fără nici un căpătâi. „Iată-mă!" nu enunță încă nimic în sine, ci are doar valoarea unui simplu indicativ, aplicabil la tot și la nimic; depinde de punerea în scenă a cuiva care iubește posibil și chiar în acest caz rămâne o simplă expresie ocazional semnificativă. Fără ocazia cuiva care iubește efectiv, „Iată-mă!" nu exprimă încă nici o semnificație. Prin urmare, împărțirea sa între cel ce iubește și cel iubit (eu și celălalt) devine problematică. Noi nu ne punem de acord atât de perfect asupra acestei semnificații decât pentru că ea rămâne nu doar ocazională, ci esențialmente vidă, abstractă de orice conținut formulabil. Spunându-i celuilalt „Iată-mă!", nu-i spun nimic, chiar dacă eventual îi asigur ceva — persoana mea. Și, pentru a-l asigura de persoana sa pe un alt celălalt, indiferent cine iubește ar putea pune în scenă la fel de bine aceeași expresie fără a exprima nici o altă semnificație decât mine. Abstracția purului „Iată-mă!" merge mână în mână cu universalitatea sa și recade în aporia oricărui imperativ categoric — „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată fi valabilă întotdeauna în același timp ca principiu al unei

legislații universale" e un principiu pe care oricine poate și trebuie să-l pună în act cu privire la orice acțiune, tocmai pentru că el nu spune nimănui nimic. Astfel, jurământul meu de ființă care iubește nu coincide exact cu jurământul celuilalt decât pentru că nu semnifică în sine nimic și astfel e valabil pentru toți și pentru fiecare.

Forța acestei obiecții ține de caracterul presupus abstract și vid al expresiei „Iată-mă!", simplu indicativ, care n-ar avea semnificație decât de ocazie, atunci când o pune în scenă un *ego*, presupunând că un *ego* universal și transcendental pune în scenă ceva. Dacă, în schimb, cel ce iubește din jurământ nu se confundă cu *ego*-ul transcendental și universal, însăși această obiecție ar cădea întreagă. Or cel ce iubește nu doar nu se confundă cu *ego*-ul (nu doar empiric ci și transcendental), ci i se opune frontal: „Iată-mă!" nu pune în joc nici un astfel de *ego*, ci pe cel ce iubește, ca unul radical individualizat și nesubstituibil. Fără a relua aici toate analizele anterioare, pentru a restabili o semnificație de drept deplin în „Iată-mă!" va fi de ajuns să stabilim individuația radicală a celui care spune asta, cel care iubește.

Cel care iubește se individualizează mai întâi prin *dorință*, sau mai degrabă prin dorința *lui* și a nimănui altuia. Într-adevăr, chiar dacă nu se supune decât unor necesități naturale și psihologice (iar atunci ar fi vorba de o simplă dorință), dorința nu se poate universaliza pentru a mi se aplica mie și oricui altcuiva; nimic nu-mi aparține mai mult decât ceea ce doresc, fiindcă *aceasta* îmi lipsește; or ceea ce îmi lipsește mă definește mai intim decât tot ceea ce posed, întrucât ceea ce posed îmi rămâne exterior, dar ceea ce îmi lipsește mă locuiește; astfel că pot să schimb ceea ce posed, dar nu și lipsa care îmi posedă inima. Și, mai mult decât toți, cel care iubește nu-l dorește decât pe cel pe care a hotărât să-l dorească, sau mai degrabă pe cel care l-a hotărât pe el, cel care iubește, să dorească; fără îndoială, pentru că se reazemă pe lipsa celui dorit, dorința se declară cu atât mai puternică cu cât izbucnește fără argument, ba chiar fără o rațiune; ea se naște în cel care iubește mult dincoace de explicații și justificări, pentru că se ivește din lipsa însăși, printr-o lucrare a negativului și potrivit

absenței indispensabile a ceea ce ea dorește. Născută din lipsa pură a celuilalt, dorința celui ce iubește îl afectează fără ca el să știe cu adevărat de ce, nici prin ce — și însăși aceasta îl individualizează în întregime. Devin eu însumi și mă recunosc în singularitatea mea atunci când îl descopăr și îl admit în fine pe cel pe care îl doresc; doar acela îmi manifestă centrul meu cel mai secret — ceea ce îmi lipsea și îmi lipsește încă, ceea ce prin absență focaliza de mult timp obscura mea prezență pentru mine însumi. Dorința mea mă spune mie însumi arătându-mi ceea ce mă stârnește. Acest moment, în care dorința mă fixează în mine însumi înțepenindu-mi privirea asupra unui celălalt anume, îl recunosc fără greșeală — e vorba de momentul în care, descoperind o față, o voce sau o siluetă, îmi mărturisesc hotărât că „de data asta e pentru mine"; în sensul în care am putut să-mi spun asta atunci când o cursă se oferea câștigului sau înainte de a primi o lovitură mârșavă (un pumn, un foc); în acest moment realizez că sunt pe cale să devin acest celălalt, că devin, că am devenit deja cel ce iubește; în acest moment acest celălalt devine pentru mine o afacere personală și îmi apare diferit de toți ceilalți, rezervat mie și eu lui; el mă destinează lui și mă individualizează prin el; mă atribuie mie însumi afectându-mă lui. Recunosc acest moment după un indiciu deja menționat (§ 19): e vorba de momentul în care îmi spun că *nu* sunt *încă* îndrăgostit, că-mi stăpânesc încă dorința, că merg într-acolo pentru că vreau, și alte minciuni în care nu cred de altfel cu adevărat. În acest moment, în care e deja prea târziu, în care lucrul e deja făcut, în care sunt făcut de celălalt și de dorința mea — eu nu mai sunt același, dar sunt în fine eu însumi, individualizat fără întoarcere.

Cel ce iubește se individualizează apoi prin *eternitate* sau, cel puțin, prin dorința eternității. Să luăm un fapt de experiență. În momentul în care încerci să rostești un aproape de nerostit (§ 19) „Te iubesc!" cu ochii deschiși și în față, fie că o faci cu brațele înlănțuite în jurul celuilalt și cu ochii pe punctul de a se închide sub forța dorinței, și cel ce iubește ca și cel iubit au nevoie, fie și numai pentru o clipă și după o serie stânjenitoare de „alte dăți", de convingerea sau cel puțin

de aparența, ba chiar de iluzia voluntară a convingerii că de data asta e vorba de data cea bună, că de această dată va fi de bine și pentru totdeauna. În momentul în care iubește, cel ce iubește nu poate crede ceea ce spune și ceea ce face decât sub un anume aspect de eternitate. Sau, la rigoare, de o eternitate instantanee, fără promisiunea de a dura, dar totuși o eternitate a intenției. Atât cel ce iubește, cât și cel iubit au nevoie cel puțin de convingerea posibilă că de această dată iubesc pentru totdeauna, ireversibil, o dată pentru totdeauna. Pentru cel ce iubește a face dragoste implică prin definiție ireversibilitatea (așa cum în metafizică esența lui Dumnezeu implică existența Sa).

Ceea ce se confirmă *a contrario:* a spune „Te iubesc pentru o clipă, provizoriu" înseamnă „Nu te iubesc deloc" și nu realizează decât o contradicție în act. A face dragoste pentru un timp echivalează cu a nu face dragoste, cu a nu fi cineva care iubește. Desigur, pot foarte bine să spun „Te iubesc" îndoindu-mă în mod limpede de faptul de a putea (și de a voi să pot) să iubesc pentru totdeauna, ba chiar aproape cu certitudinea că ea va slăbi curând, dar n-o pot niciodată spune fără a menține măcar o infimă posibilitate (o posibilitate pur și simplu) că de această dată voi iubi pentru totdeauna, o dată pentru totdeauna. Fără această posibilitate, oricât de mică, nu doar nu voi putea din punct de vedere psihologic să mă imaginez iubind, ci încă mai puțin să o fac efectiv, ci de drept mă voi condamna la minciună. Și această minciună nu-l va dezamăgi numai pe celălalt (care poate nu-și face nici o iluzie și nu cere atâta); ea ne va priva și pe unul și pe celălalt de faptul de a face dragoste. Ne vom spune vorbe înșelătoare și, dacă totul merge bine (sau rău), vom copula, dar nu vom face totuși dragoste. Fiindcă nici unul dintre noi nu va realiza reducția erotică, nici nu va atinge condiția de făptură care iubește. Însăși problema iubirii va dispărea. Din contră, dacă rămâne o posibilitate de eternitate, oricât de slabă, chiar și dispariția la sfârșit a lui „Te iubesc" nu va aboli ceea ce a fost înfăptuit o dată — vom fi făcut dragoste ca unii care se iubesc. Și faptul că a fost o dată efectiv o reducție erotică, validată printr-un jurământ, va rămâne pentru totdeauna. Regretul, nostalgia,

bunăvoința amintirii își trag legitimitatea și demnitatea de la faptul că am putut spune cu adevărat (fără să o și realizez poate, dar totuși cu adevărat) „Te iubesc o dată pentru totdeauna". Promisiunea de eternitate îi protejează chiar și pe aceia care se iubesc și care n-au putut-o ține și le asigură o dată pentru totdeauna condiția de făpturi care iubesc.

Astfel, jurământul se realizează în toate felurile, atât în succesul, cât și în eșecul său. Ceea ce a fost spus nu va putea niciodată să nu fi fost spus. De unde urmează individuarea celui ce iubește. Mai întâi, pentru că el l-a cerut pretinzând că se riscă iubind o dată pentru totdeauna; încercând, fie și numai pentru o clipă, să fac dragoste o dată pentru totdeauna, am realizat deja această unicitate temporală, am separat timpul care nu trece de timpul care trece, am înălțat în timp ceva iremediabil; ceea ce a fost spus o dată pentru totdeauna nu se poate desființa nici renega. Am marcat în timp, fie și numai pentru un timp, un moment veșnic, care nu-mi aparține decât mie, nu vine decât prin și pentru mine și, prin urmare, mă individualizează o dată pentru totdeauna. O dată pentru totdeauna — faptul de a o fi spus e de ajuns să mă rănească cu o rană care mă marchează pentru totdeauna și mă livrează mei însumi.

Cel ce iubește se individualizează în sfârșit prin *pasivitate*. Această pasivitate rezumă în fapt întreg impactul pe care celălalt îl exercită asupra mea, cel ce iubesc; impact de la care primesc nu numai ceea ce îmi dă el, ci și pe mine însumi care îl primesc. Iubind, mă las marcat de pecetea a ceea ce îmi vine până într-atât, încât primindu-l ca pe marcă a celuilalt mă primesc și pe mine însumi. Nu mă individualizez pe mine însumi printr-o afirmare sau reflectare a mea de către mine, ci prin procură — prin grija pe care celălalt o are față de mine afectându-mă și lăsându-mă să mă nasc din chiar acest afect. Iubind mă individualizez, așadar, sub puterea unei triple pasivități, ale cărei trei impacturi se însumează adâncindu-se. Prima pasivitate vine de la sine: jurământul (semnificația fenomenului amoros) mă face în mod evident să depind de celălalt. Într-adevăr, doar răspunsul său „Iată-mă!" îl validează pe propriul meu „Iată-mă!"; fiindcă avansul meu în a-l rosti pri-

mul şi fără asigurare ar rămâne o veleitate vagă, indecidabilă şi împotmolită în sfera mea proprie dacă celălalt n-ar ratifica-o şi ca semnificaţia lui, deci ca semnificaţia noastră comună. Semnificaţia fenomenului meu amoros nu-mi vine cu adevărat decât dacă o primesc, altfel ea ar proveni încă de la mine, în avans desigur, dar mereu numai de la mine. Eu nu-mi apar, aşadar, ca unul care iubeşte decât dacă avansul meu însuşi se primeşte de la cea mai intimă exterioritate.

Acest prim şoc acoperă o a doua pasivitate, mai veche: avansul însuşi. Chiar şi tocmai pentru că avansul nu-mi deschidea încă fenomenul celuilalt, a cărui semnificaţie lipsea încă, el deschidea cel puţin stavila intuiţiei: eu iubeam deja plecând de la mine însumi cu o intuiţie încă fără referinţă, dar totuşi revărsată. Această intuiţie, susţinută de hotărârea de a iubi ca şi cum aş putea-o face, adică de asigurarea goală de a iubi iubirea, mă făcea să fiu în chip hotărât descoperit şi mă expunea fără întoarcere la ceea ce ignoram, ştiind totodată în mod sigur că nu-mi aparţine. Intuiţia mea erotică — faptul de a iubi iubirea, de a iubi *ca şi cum* — putea să nu aibă o intenţionalitate fixată, ea îi desfăşura totuşi nu mai puţin o intenţionalitate efectivă, deşi oarbă. A iubi fără să ştiu pe cine iubesc rămâne încă un fapt de a iubi şi de a şti că iubesc. Această cunoaştere fără nimic de ştiut nici de văzut avansa deja spre celălalt sub imperiul absenţei lui. Acest avans declanşează o intenţie cu atât mai radical pasivă cu cât, deşi e a mea şi autonomă, ea se desfăşoară în mine fără mine — mă hotărăsc îndrăgostit şi, deja prea târziu, mă regăsesc îndrăgostit fără să ştiu, nici să stăpânesc ceva mai mult. Sunt prins în jocul meu cu o desprindere cu atât mai alienantă cu cât nu ştiu nici măcar cine, nici ce semnificaţie, nici care faţă mă prinde în el, nici mai cu seamă dacă un jurământ îmi va dezvălui vreodată efectivitatea unui celălalt. Intuiţia mă afectează cu o alteritate dezarmantă care îmi vine fără încă nici un celălalt.

Această pasivitate mai obscură impune în fine una ultimă: luarea riscului. Avansul m-a făcut să trec de la întrebarea „Mă iubeşte cineva?" la întrebarea „Pot iubi eu primul?"; această răsturnare nimeni nu o poate face în locul meu, nu pot să mă hotărăsc la ea prin cineva interpus, şi nu pot da

procură nimănui spre a o face pentru mine; altfel el ar fi cel care iubeşte, nu eu. Avansul se face la persoana întâi sau nu se face deloc; el mă revelează, aşadar, mie însumi pentru că mă face să mă risc pe mine însumi. Acest risc constă în a mă desprinde de activitatea unui *ego*, care s-ar institui prin identitatea sa cu sine, prin reprezentarea sa de sine, prin exigenţa sa în a se iubi pe sine însuşi sau a se face iubit pentru sine, pentru a se face cel care iubeşte fără garanţie de întoarcere: a iubi fără a te şti iubit, a te face recunoscut fără a cunoaşte tu însuţi nimic. Avansul mă face să avansez în teren descoperit, fără reciprocitate; şi în mod definitiv, fiindcă, aşa cum intuiţia va rămâne a mea şi solitară (faptul de a iubi iubirea, de a hotărî să iubesc *ca şi cum*), tot astfel jurământul meu va rămâne al meu, deci solitar; fără îndoială un jurământ al celuilalt îl va putea valida pe al meu; firește aceste jurăminte se vor încrucişa, se vor aduna şi, în cel mai bun caz, vor coincide, dar ele nu se vor echilibra, nu se vor compensa şi nu vor rambursa avansurile noastre. Jurămintele nu ambiţionează decât să prelungească cât mai mult timp posibil dezechilibrul nostru înainte. Iubirea cea mai asigurată rămâne cea mai riscată, de un risc asigurat aşa cum a fost luat — de comun acord. Această pasivitate împărtăşită ne individualizează ca doi naufragiaţi plutind pe aceeaşi epavă, între două ape.

Din acest moment eu ştiu cine iubeşte în mine — cel căruia aceasta i se întâmplă la persoana întâi şi o dată pentru totdeauna. Voi iubi, voi fi eventual iubit în măsura în care voi recunoaşte această pasivitate a originilor şi în care, departe de a-i rezista, o voi însoţi cu cele mai mici mişcări ale mele.

§ 23. Trupul meu şi al său

Pasivitatea mă face întru cât mă face să devin cineva care iubeşte. Dar cum ajunge ea aici, dacă nu e vorba decât de pasivitate în sens curent — de absenţa sau inversul activităţii? Căci pasivitatea mea de eu care iubeşte n-are evident nimic în comun cu inerţia mineralului, care nu reacţionează fiindcă nu

resimte nimic; nici chiar cu pasivitatea animalului, care nu reacționează decât la stimuli programați, pentru că resimte doar într-o mică măsură. Trebuie să fie vorba de o cu totul altă pasivitate, inedită, și care, depășind necesitățile organice, fiziologice și chiar perceptive, investește tot ceea ce sunt, întru cât sunt singurul care poate iubi (și deci și a urî).

O astfel de pasivitate ține în mod limpede de fenomenul trupului (§ 7). Fiindcă doar trupul sau mai degrabă trupul *meu* — eu nu am un trup, eu sunt trupul meu și el coincide în mod absolut cu mine — mă atribuie mie însumi și mă livrează ca atare în individualitatea mea radical primită. El ajunge aici (mai exact eu ajung aici pe firul conducător al trupului meu) în virtutea celor două privilegii ale sale. La început ele vor putea părea să se contrazică și de aceea va trebui să le restabilim coerența. Ca trup, eu iau corp în lume; aici devin destul de expus pentru ca lucrurile lumii să fie mai tari decât mine, astfel încât să mă facă să simt, să încerc, ba chiar să sufăr stăpânirea și prezența lor. Nu că aș lua loc între lucrurile lumii, pentru a-mi ține rangul aici ca unul mai mult, înghesuit între celelalte și numărându-se pur și simplu împreună cu ele; eu nu mă înrolez în armata lucrurilor, mă expun ei fiindcă-i fac față aici; nu devin atât un lucru al lumii, cât nu las lucrurilor lumii dreptul de a mă afecta și de a mă reduce la pasivitatea mea. Dar la care pasivitate? Desigur nu la cea a lucrurilor — care de altfel nu au acces aici: cum ar putea niște lucruri inerte să mă afecteze și să acționeze asupra mea? Cum ar putea lucrurile lipsite de trup să suscite în mine ceea ce le lipsește în mod absolut, un trup?

Din acest moment totul se răstoarnă: trebuie să admitem că în calitate de corpuri ele nu pot din principiu să mă afecteze, deoarece, chiar în mișcare și într-un joc de forțe, ele rămân în întregime inerte și insensibile. Focul nu arde și nu încălzește nimic — decât pe mine, singurul care îl simt; apa nu înăluie și nu răcorește nimic decât pe mine, singurul care o simt; pământul nu mă suportă și nu mă îngroapă decât pe mine, singurul care-l încerc; aerul nu trezește și nu ridică nimic altceva decât pe mine, singurul care i mă abandonez. În fapt, lucrurile lumii nu mă afectează pur și simplu ca atare, nici nu

mă fac să simt nimic prin ele însele — pentru simplul și radical motiv că ele nu se simt pe ele însele, nici nu încearcă nimic drept acțiune a lor. Presupusa lor activitate nu se face simțită decât dacă (și numai dacă), în loc să intre în joc cu alte lucruri deopotrivă de inerte și insensibile, forțele și mișcările lor se exercită asupra unui corp particular, unic și fără măsură comună cu ele — al meu. Căci corpul meu, pe care trebuie să-l numim fizic, fiindcă se expune gol lucrurilor naturii, se bucură mai ales de privilegiul excepțional de a le simți, în timp ce ele nu simt niciodată orice ar fi, și mai cu seamă nu pe ele însele. Oricât de active ar fi, aceste lucruri rămân mereu inerte — în sensul în care un corp inert nu se transformă, nu metabolizează, nu explodează. Doar corpul meu, pentru că (sau tocmai pentru că) se expune fizic lucrurilor, nu rămâne inert ca ele, ci le simte. Le simte pentru că acest corp, el singur între toate corpurile, are statut de trup. Ca trup el simte ceea ce nu este el, a cărui forță, elan, pe scurt prezență, îl pot afecta numai cu această condiție. Lucrurile lumii pot foarte bine acționa unele asupra altora, totuși ele nu se pot atinge, nici distruge, nici naște, nici afecta, pentru că nici unul din ele nu-l simte pe nici un altul. Numai un trup simte ceea ce diferă de el. El singur atinge, se apropie și se îndepărtează de un alt lucru, suferă sau se bucură de acesta, se afectează și îi răspunde, pentru că el singur simte. Pretinsa acțiune a lucrurilor asupra mea n-ar apărea niciodată fără acest privilegiu de a mă lăsa afectat, deci fără sensibilitatea mea, fără trupul meu. Pe scurt, lucrurile nu acționează asupra mea, fiindcă însăși acțiunea lor rezultă mai întâi din pasivitatea mea, care le face în mod originar cu putință. Pasivitatea mea provoacă activitatea lor, nu invers. Trupul meu oferă, așadar, singurul corp fizic care are privilegiul de a simți un alt lucru (corp) decât el însuși.

Cum să concepem acest privilegiu nemaiauzit? Spre deosebire de ceea ce atitudinea naturală sugerează cu bunul său simț, eu n-aș putea simți nimic altceva (decât pe mine) dacă n-aș putea să mă simt în primul rând pe mine, să mă resimt, cu un val de răspuns mai originar decât valul care pare să rezulte de aici, dar în fapt îl anunță și se lasă numaidecât as-

pirat de el: singură auto-afectarea face posibilă hetero-afectarea. Eu nu simt lucrurile lumii decât pentru că mai întâi mă încerc pe mine însumi în mine însumi. Această răsturnare o ilustrează în mod exemplar simțul pipăitului, fiindcă mâna mea, care singură poate atinge un alt lucru (și nu doar să intre în contact cu el), nu îl atinge tocmai pentru că simte că îl atinge; și nu simte că îl atinge, decât simțind că îl atinge, deci simțindu-se pe ea însăși în același timp cu ceea ce simte. Deodată mâna mea simte, cu o singură mișcare a gândirii, lucrul și pe ea însăși care-l simte; și dacă opune unul din degetele sale celorlalte, în cele din urmă își simte trupul care simte propriul trup care simte. Nu există un trup al lumii (lumea se definește tocmai prin absența radicală în ea a unui trup), dar nu există lume decât o dată cu trupul care o simte — unul singur, cel al meu. Trupul meu înconjoară, acoperă, protejează și întredeschide lumea — nu invers. Cu cât trupul meu simte, deci se resimte, cu atât lumea se deschide. Departe de a i se opune, interioritatea trupului condiționează exterioritatea lumii pentru că singură auto-afectarea face cu putință hetero-afectarea, care crește pe măsura ei. Astfel se desfășoară pasivitatea mea, în ritmul unei activități mai secrete și originare decât toate mișcările și elanurile corpurilor inerte. Astfel se realizează individuația mea, pe măsura a ceea ce resimte trupul meu, care povestește istoria lumii prin prisma istoricității propriei sale afectări de către sine. Eu simt lumea prin faptul că mă resimt și ea se ivește după cum mă individualizez în memoria afectărilor mele. Astfel acced la pasivitatea mea incomensurabilă, fără egal.

Această pasivitate regândită e de ajuns oare să-l definească în mine pe cel ce iubește? Nu, fiindcă ea nu funcționează încă decât cu lucruri inerte sau chiar cu trupul meu. Or propriu celui ce iubește e faptul de a se naște prin și pentru celălalt, în fața căruia făgăduiesc „Iată-mă!" și care-mi face și el aceeași făgăduință. Ar trebui deci acum să descriem cum anume poate simți trupul meu trupul celuilalt și, mai ales, cum anume în ele mă simt pe mine însumi. Dificultatea nu mai vizează senzația de alteritate: știu deja, prin încercarea trupului meu în lume, că hetero-afectarea merge împreună cu autoafectarea și

că, departe de a se opune, ele cresc împreună. Adevărata dificultate rezidă în accesul trupului meu nu numai la celelalte lucruri ale lumii, inerte și insensibile, ci la un alt trup așa cum simte în el celălalt pentru că în el se resimte el însuși. Cum aș putea simți vreodată nu ceva doar făcut sensibil de trupul meu, ci simțirea acestui alt trup, care nu are nimic dintr-un lucru, ci totul dintr-un sine care se încearcă pe el însuși? Din principiu știu cel puțin aceasta: nu voi putea simți vreodată această simțire însăși direct *în* trupul meu propriu; căci dacă aș simți-o printr-o fuziune oarecare, aș reduce de îndată această simțire la rangul unui simplu simțit printre altele, deci al unui lucru al lumii și aș rata trupul ca atare; sau, dacă printr-o ipoteză absurdă (o comunicare a însușirilor), aș simți această simțire rară în care se resimte celălalt, m-aș identifica absolut cu el și trupul său s-ar confunda cu al meu, deci ar dispărea cu titlul de celălalt. Odată îndepărtate aceste două impasuri, ce aș putea spera să simt de la un alt trup? Ce cale să urmez pentru a simți trupul în care celălalt se resimte pe el însuși? În fapt, poate că n-am măsurat încă tot ce poate trupul meu; căci până aici n-am gândit și încercat simțirea și resimțirea mea originară decât în orizontul percepției, cum era potrivit pentru a încerca lucrurile lumii. Dar, din moment ce e vorba de a simți și a resimți în trupul meu nu doar niște lucruri, ci un alt trup, nu mai rămâne nici un lucru de perceput și trupul se poate expune fără intermediar, în chip nemijlocit, unui trup. Iar trupul care se expune unui alt trup, fără lucru, fără ființare, fără nimic intermediar, se arată nud — nudul nudului de la un trup la altul. Această modificare a trupului, care trece de la funcția lui perceptivă la fenomenalitatea sa nudă, îmi erotizează trupul și radicalizează astfel reducția erotică.

Dar cum se dezgolește și se expune nud trupul? Întrebarea se pune evident mai întâi în fața trupului celuilalt — într-adevăr, eu nu pot dori decât un fenomen pe care-l pot vedea și nu pot vedea decât un alt trup, un trup altul decât al meu (pe care în fapt nu-l pot niciodată vedea). Dar se ivește numaidecât dificultatea: văzând un alt trup, văd încă ceva, un corp fizic, o ființare, adesea deja obiect. Simplul fapt de a-l dezgoli — de a-i scoate ultimul veșmânt ca pe ultimul ecran — nu schimbă

nimic; din contră, ultima suprafață (epiderma) poate redeveni de îndată însăși suprafața unui obiect care anulează orice fenomenalitate a trupului. Astfel, departe de a mă manifesta ca trup, nudul medical mă retransformă în obiect de examen, măsurabil în toate contururile lui, diagnosticabil ca o mașină fizică, un metabolism chimic, un consumator economic etc.; despuiat pentru un control sau un examen clinic, nu doar nu apar ca trup, ci apar mai mult ca niciodată ca obiect. Nici chiar chirurgia nu dezgolește nimic, ci descoperă noi straturi vizibile, de altfel din ce în ce mai puțin vizibile pe măsură ce se adâncește în corpul fizic. Că obiectul rămas suscită uneori dorința mea nu schimbă nimic lucrurile; din contră, obiectul evident al dorinței (căci nimic nu se videază mai mult decât el, pentru a se expune cu mai puțină rezervă) urcă în întregime la suprafața vizibilului, acolo unde se îngrămădesc lucrurile lumii; el renunță atunci definitiv la cea mai secretă profunzime a simțirii și resimțirii de sine. Astfel, pentru a rămâne obiect al unei dorințe, obiectul se străduiește cu maliție să nu se dezgolească prea mult, nici prea repede — pentru că dezgolirea distruge ceea ce poate fi dorit în el, fiindcă îl transformă în simplu obiect; în fapt, obiectul poate fi foarte bine posedat, consumat, distrus, dar nu poate (cel puțin nu mult timp) să se facă dorit — obiectul nu susține distanța dorinței. Dorința nu-l poate decât ucide pe celălalt care ar avea slăbiciunea sau imprudența de a se lăsa făcut obiect. Celălalt întârzie, așadar, expunerea sa la rangul de obiect: rămâne acoperit pentru a-și întârzia moartea. Dar la sfârșit, când obiectul apare, trupul se scufundă în întuneric.

Dacă dezgolirea trupului nu echivalează cu descoperirea obiectului, ci se opune ei, atunci erotizarea nu decurge din dezgolire, chiar dacă uneori o permite; de unde paradoxul că erotizarea (provocarea dorinței celuilalt) constă cel mai adesea în a arăta că nu arătăm — fiindcă trupul se deosebește de corp tocmai prin aceea că el nu poate nici nu trebuie să apară pe același plan cu obiectele, pe aceeași scenă cu lucrurile lumii. El nu se fenomenalizează decât scăpând vederii, reținându-se să apară. Nu e vorba însă de a ne juca cu privirea, de a stârni atenția frustrând-o, pentru a arăta mai mult arătând

mai puțin — mic joc al seducției care s-ar potrivi mai bine adevărului filozofiei. (Nu ne vom scandaliza de această apropiere, căci în final adevărul ipocrit, care spune da, care spune nu, care se descoperă, care se acoperă, are în comun cu parada sexuală faptul de a se juca pe scena crudă a lumii, în deschisul fără retragere, pe avanscena fără culise.) E vorba de a admite un principiu fenomenologic determinant: nici un trup nu poate, prin definiție, să apară ca un corp; sau, mai radical, dacă înțelegem faptul de a apărea în simplul sens de a se oferi gol privirii, el nu se potrivește decât unui corp și niciodată unui trup, tocmai pentru că ceea ce face privilegiul trupului — capacitatea de a simți și a se resimți — nu poate apărea direct în nici o lumină. Și această imposibilitate pentru orice trup de a se face văzut are valoare încă și mai mare pentru un trup care nu-mi revine, pentru trupul celuilalt, acest alt trup doar presupus, niciodată încercat de mine. Aporia accesului la celălalt se dublează deci cu o a doua aporie, cel puțin la fel de redutabilă — invizibilitatea oricărui trup.

Dar dacă trupul celuilalt (ca deja orice trup) nu poate cădea sub privire, pentru că el nu trebuie să se vadă, cum anume se va fenomenaliza el? Trebuie oare să ne resemnăm și să-l excludem din joc, cum face metafizica? Trupul celuilalt se fenomenalizează însă foarte bine, dar într-un mod unic care trebuie admis: el se fenomenalizează fără ca totuși să se facă văzut, lăsându-se simțit și resimțit într-un mod simplu și radical. Lăsându-se simțit în așa fel, desigur, încât să resimt că îl simt (prin definiția trupului meu), dar și că simt că el mă simte (prin definiția celuilalt); și ce simte atunci acest trup al celuilalt dacă nu faptul că îl simt și chiar că îl simt simțindu-mă? Iar, la sfârșitul acestei împletiri, ce anume simt cele două trupuri ale noastre dacă nu fiecare simțirea simțirii celuilalt? Contopirea simțirilor, pe care nu mai reușesc s-o descâlcesc când vreau să le spun ca acum, nu mă împiedică — fiindcă nu încerc decât să fenomenalizez aceasta, contopirea trupurilor și a simțirilor lor, care se abolesc fără nici un respect unul în altul. Cum aș putea totuși să disting fără greșeală simțirea unui lucru al lumii și simțirea unui trup? Să descriem. De obicei, când trupul meu (mâna mea, dar și orice alt membru)

simte niște corpuri, el se simte pe el însuși ca un avatar al corpului meu din trup expus corpurilor lumii (ele lipsite de trup); el le identifică drept simple corpuri fizice tocmai prin aceea că ele îi rezistă în virtutea spațialității lor, deci a impenetrabilității lor (durata sau elasticitatea nu fac nici o diferență, fiindcă la sfârșit compresia rezistă la fel de bine, ba chiar mai mult). Corpurile se declară deci rezistând trupului meu; ele îl afectează rezistând trupului meu; îl afectează refuzându-i accesul la spațiul pe care îl ocupă și la întinderea în care se desfășoară forțele lor. Fiecare corp apare ca un corp fizic lipsit de trup, pentru că el ne refuză să accedem la el — rezistă, se apără, respinge. Eu încerc corpuri (și nu un trup), pentru că ele mă alungă din spațiul lor, și mă resimt pe mine ca trup (și nu ca un corp fizic), pentru că nu pot rezista acestei rezistențe; bat în retragere, mă retrag și mă concentrez în mine, pe scurt suport, sufăr și mă încerc tocmai ca trupul *meu* în fața unor corpuri.

De acum înainte totul se luminează și știu deja să disting și un *alt* trup de un corp. Căci dacă există vreodată un alt trup, un trup al unui celuilalt deci, el va trebui prin definiție să se comporte invers decât corpurile fizice, și anume așa cum propriul meu trup se comportă față de ele — nerezistându-le, neretrăgându-se, lăsându-se despuiat de impenetrabilitatea sa, suferind de faptul de a se lăsa străpuns. Acolo unde simt că acesta *nu-mi rezistă* și că, departe de a mă retrimite în mine și a mă reduce acolo, acela se retrage, se șterge și îmi face loc, pe scurt că se deschide, acolo știu că e vorba de un trup — mai mult, de un alt trup decât al meu, de trupul celuilalt. Din contră, rămân în lume — și o recunosc după acest criteriu — atâta timp cât mi se rezistă și trebuie să-mi apăr un spațiu liber să fie ocupat (o locuință) printre alte spații deja ocupate, indisponibile și deci impenetrabile. Pretutindeni în lume ating pereți și ziduri, borne și frontiere; astfel eu nu sunt mai întâi *pe* lume ca un deschis, ci *în* lume ca în mijlocul unor incinte, al unor proprietăți private, al unor rezerve apărate; eu nu deschid dintr-o dată lumea, ci mă aflu aici întotdeauna mai întâi parcat, atribuit, chiar cu interdicție de ședere. Lumea nu mă primește în chip deschis — ea începe întotdeauna prin a mă

reține. Trupul meu mă face, așadar, să simt că nu eu cuprind lumea, ci că sunt cuprins în ea: potrivit ființei, eu sunt tocmai în măsura în care sunt cuprins. Ființa nu constă probabil decât în această cuprindere care mă limitează, un orizont în sensul strict, un orizont prin definiție finit. Ființa mă finitizează potrivit finitudinii ei esențiale. Ea mă ține și mă reține. Pentru a ieși și a evada de aici, trebuie ca trupul meu să intre în relație cu un alt trup, în și prin care m-aș întinde pentru prima dată (de altfel nu sunt născut oare în și dintr-un trup, în care mă întindeam *înainte* de a intra în cea mai mică lume?). Nu mă eliberez și nu pot deveni eu însumi decât atingând un alt trup, așa cum atingem un liman, pentru că numai un alt trup poate să-mi facă loc, să mă primească, să nu mă trimită înapoi, nici să-mi reziste — poate să facă dreptate trupului meu și să mi-l reveleze mie însumi pregătindu-i un loc. Și unde i-ar face un alt trup loc celui al meu, dacă nu *în el?* Cum lumea nu face loc, trebuie să-mi facă loc un alt trup — tasându-se pentru mine, lăsându-mă să vin în el, lăsându-se pătruns. Simt deodată și trupul meu și celălalt trup, simțind că el nu-mi poate rezista, că el vrea să nu-mi reziste, că mă ia în locul său fără să mă cuprindă, că mă pune în locul său — mă așază în al său — lăsându-mă să-l invadez fără să se apere. Intrând în trupul celuilalt, ies din lume și devin trup în trupul său, trup *din* trupul său.

Celălalt mă dă mie însumi pentru prima dată pentru că ia inițiativa de a-mi da pentru prima dată propriul meu trup. Mă trezește pentru că mă erotizează. De unde urmează definițiile plăcerii și ale durerii valabile pentru *orice* întâlnire a unui trup de către un altul (§ 35). Prin plăcere vom înțelege primirea mea de către trupul celuilalt care îmi dă propriul meu trup; această plăcere devine mai mare pe măsură ce mai înainte primesc trupul meu din trupul celuilalt și pe măsură ce trupul meu crește din această non-rezistență; și reciproc, pasivitatea crește pe măsura acestei creșteri; sau, ceea ce e același lucru, pasivitatea crește pe măsură ce creșterea o copleșește. În fapt, pasivitatea și creșterea definesc cu același titlu și în mod simultan cele două trupuri. Spre deosebire de evidențele naive ale metafizicii, creșterea unui trup nu se face prin activitatea

sa în detrimentul activității celuilalt, ci prin dubla lor pasivitate. Deoarece creşterea unuia se face după cum îl provoacă pasivitatea celuilalt; şi pasivitatea unuia se adânceşte după cum i-o permite creşterea celuilalt. Creşterea nu vine în mod activ din ea însăşi, ci în mod pasiv din non-rezistența unei alte pasivități, mai puternică decât orice activitate. Într-adevăr, pasivitatea nu creşte decât pentru că ea vrea, din tot trupul său, să nu reziste şi, prin urmare, să facă față unui alt trup pe care-l îmbrățişează cu propria sa creştere. Prin durere vom înțelege, invers, rezistența trupului celuilalt la al meu (ba chiar rezistența trupului meu la al său), rezistență care îmi contestă sau îmi refuză trupul propriu; această durere creşte pe măsură ce trupul meu se micşorează, până acolo încât acesta se retrage într-o corporalitate definită sau închisă spațial, care nu mai dă acces la nimic şi la nimeni. Fiindcă durerea mă privează de trupul meu, aşa cum plăcerea mi-l dă, pentru că trupul meu în suferință nu doar se contractă, ci trebuie să învețe să reziste la ceea ce îi rezistă; atunci el devine dur; contaminat de rezistența celuilalt corp, a trupului care a fost, el se face un corp, inimă de piatră, corp dur, adaptat unei relații corp la corp cu lumea. Trupul meu dispare atunci când dispare unica lui condiție de posibilitate, trupul celuilalt. Se şterge şi trupul său atunci când se estompează al meu.

Înțelegem de acum înainte insuficiența temei mult prea comune a mângâierii, în toate sensurile superficială. Erotizarea care suscită trupul nu rezultă dintr-o atingere mai mică, pur şi simplu mai puțin posesivă, mai puțin prehensivă şi mai puțin prădătoare. Nu e de ajuns să limităm la un contact, oricât de delicat l-am voi, contiguitatea a două corpuri fizice pentru a face ca de aici să se ivească două trupuri; am rămâne încă în lume, ca într-o improbabilă zonă de frontieră între ceea ce îi aparține şi ceea ce nu-i mai aparține. Chiar dacă numai un trup atinge un corp (şi nici un corp nu atinge vreodată un alt corp), ba chiar tocmai de aceea, un trup nu atinge niciodată un trup, fiindcă de îndată acela se şterge şi dispare în fața acestuia, nerezistându-i nici măcar cât să-i permită un impact — decât acela de a se resimți simțindu-l pe celălalt resimțindu-se, dincoace de spațiu. Dacă am vrea neapărat să

vorbim de mângâiere, ar trebui să o eliberăm de orice contact, pentru a alunga din ea orice spațialitate mundană, și a o gândi plecând de la ceea ce o face cu putință — indistincția între simțirea și resimțirea trupului meu care resimte nu doar simțirea reciprocă, ci însăși resimțirea celuilalt trup. Cum această resimțire nu mai aparține deja lumii, ba chiar mă face să ies din ea, trupul meu propriu nu mai atinge nimic, fiindcă trupul celuilalt nu constituie ceva; el nu încearcă acest alt trup ca pe rezistența contiguă a unui lucru, ci îl descoperă drept ceea ce, din contră, nu îi rezistă și, prin urmare, pe care poate să se întindă și să crească. Atunci mângâierea n-ar mai atinge niciodată nimic și n-ar ajunge niciodată în contact cu nimic (cum ajungem la contactul cu un dușman), pentru că trupul celuilalt nu se lasă resimțit decât ca retragerea imperceptibilă a ceea ce nu vrea să reziste — a ceea ce nu se oferă decât prin eliberarea pe care o acordă creșterii propriului meu trup. Creșterea lui, sau ceea ce se reduce la ea (echivalează cu ea și, mai ales, îi răspunde), pasivitatea sa adâncită sub creșterea celuilalt trup. Nu mai e vorba de a atinge, nici de altfel de vreun alt simț, ci — pentru că văd simțind, așa cum simt cu privirea, cu auzul, ba chiar și cu gustul — ci de o întrupare radicalizată.

De aceea, decizia încă abstractă de a face *ca și cum* eu aș iubi primul și aș primi semnificația celuilalt în comunul „Iată-mă!" al jurământului se realizează în unica erotizare a fiecărui trup de către celălalt. Trupul erotizat de acum înainte în întregime, dincolo de ceea poate și chiar de ceea ce nu poate, îl desăvârșește pe cel ce iubește într-un adonat — cel care se primește pe el însuși de la ceea ce primește și care dă ceea ce nu are.

§ 24. Erotizarea până la față

Din acest moment, celălalt îmi dă ceea ce el nu are — îmi dă trupul meu. Și eu îi dau ceea ce nu am — trupul său. Trupul meu cel mai propriu (care mă face să devin un eu pe care-l ignoram înainte de el) îmi vine pe neașteptate și crește în mă-

sura în care îl provoacă trupul celuilalt. Fiecare se descoperă depozitarul elementului celui mai intim al celuilalt. Această inadecvare, în care nu cunosc ca al meu decât ceea ce îmi vine de altundeva, descalifică definitiv orice critică naivă (metafizică) a inadecvării ideii mele de celălalt; căci, departe de a mă aliena, singură această inadecvare erotică îmi permite să acced la mine însumi, iar pasivitatea nu se mai opune activității nici în trupul meu, nici în cel al celuilalt: trupul nu trăiește decât din contopirea lor. Cu condiția să nu interpretăm trupurile noastre ca două corpuri impenetrabile și gândirile noastre ca două reprezentări care se ating, pare evident că eu nu devin eu însumi activându-mă pentru a poseda mai multă întindere, deci mai mult corp în jurul meu, ci devenind trupul meu, lăsându-mă erotizat de trupul celuilalt, deci *ne*posedându-mă, ci lăsându-mă (de-)posedat. Nu putem poseda decât un corp (propriu, sau un altul pe care-l ating, ce importanță are?), iar posesia închide accesul la trup. Nici un trup nu se posedă, mai cu seamă nu cu o idee adecvată; mai întâi, pentru că nici un trup nu se poate vedea vreodată; apoi, pentru că el se încearcă tocmai ca o inadecvare, ca fericita inadecvare a unei creșteri.

Celălalt apare, așadar, foarte bine un celălalt cu rangul de fenomen autentic, dar potrivit fenomenalității trupului său — cu alte cuvinte nu în mod direct (ca un lucru sau un obiect), ci indirect și totuși cu atât mai nemijlocit, drept cel care mă fenomenalizează pe mine însumi ca trupul meu. Dificultatea fenomenului celuilalt nu ține, așadar, de presupusa lui îndepărtare, sărăcie sau transcendență; ține, din contră, de imanența sa absolută: celălalt apare în chiar măsura în care îmi dă propriul meu trup care se desfășoară ca ecranul pe care se proiectează trupul său; propria sa fenomenalizare se joacă în aceea că prinde trup; reciproc, faptul că prind trup face manifestă slava lui. Devenind fiecare trup unul prin celălalt, devenim fiecare fenomenul celuilalt. Această reciprocitate nu depășește jurământul, ea depinde de el și îl realizează. Depinde de el pentru că, fără jurământ, nici celălalt, nici eu n-am putea asuma în mod rațional creșterea celor două trupuri ale noastre, fiecare apărând nu în sine, ci în celălalt și numai în

celălalt. Ea o realizează, pentru că fără această erotizare împărtășită jurământul comun ar rămâne un enunț lingvistic abstract, care nu s-ar fenomenaliza nicăieri și nu m-ar individualiza nici pe mine, nici pe altcineva (§ 23). Nici jurământul, nici erotizarea nu pot fi înțelese ca un fapt: nu e vorba nici de un lucru, nici de un spectacol vizibil. Strict vorbind, nu există nimic erotic de văzut vreodată — tot ceea ce se vede redevine de îndată un obiect ridicol sau obscen; pentru ca scena să rămână erotică, nu trebuie să o vedem, ci să ne excităm, adică să ne implicăm în ea de bunăvoie sau nu, să i ne abandonăm și, prin urmare, să ne lăsăm să devenim în ea trup. Nu mai e vorba de un fapt, pentru că erotizarea unui trup nu poate fi obiectivată vreodată; căci, riguros vorbind, fie că e să o credem sau nu, erotizarea nu oferă decât indicii despre ea însăși; putem întotdeauna trișa simulând că simțim ceea ce nu încercăm, ba chiar (mai puțin ușor) că nu încercăm ceea ce resimțim totuși foarte bine. Nu e vorba de un fapt, ci de un proces spre o împlinire, de o dispoziție pentru un act, comparabilă în aceasta cu reducția fenomenologică, pe care de altfel reducția erotică o dublează și o anulează.

De unde decurg cel puțin trei caracteristici negative. În primul rând, orice opoziție statică între activitate și pasivitate devină caducă: eu mă activez în măsura în care mă declar afectat, mă las afectat cu atât mai mult cu cât cedez dorinței mele; celălalt mă afectează în chiar măsura în care mă lasă să simt pasivitatea sa. Chiar dacă se poate spune că pasivitatea se activează și că activitatea se lasă activată, de drept acești doi termeni își pierd orice pertinență din momentul în care știm că un trup se încearcă atunci când resimte faptul că nimic nu-i rezistă în față, și că se excită mai puțin de părăsirea resimțită cât de propriul său elan fără reținere. Oricât de surprinzător ar părea, în situație de erotizare nimeni nu posedă pe nimeni nici nu se află posedat, fiindcă nici un trup ca trup nu domină, nici nu se află dominat, nu conduce, nici nu urmează.

În al doilea rând, procesul de erotizare nu admite nici întrerupere, nici limită, fiindcă el urmărește ca totul să se facă trup în mine ca și în celălalt, ca nimic din noi să nu se mai

supună fenomenalității corpurilor, nici a lumii. Plăcerea nu constă (și, s-a văzut, nu constă deloc) decât în a experimenta faptul că prind trup. N-am putea, așadar, privilegia nici un simț anume drept cel mai bun artizan al erotismului: toate participă la acesta cu un titlu sau cu un altul și numai fuziunea lor permite să concepem ceea ce filozofia numea simțul comun; dacă ar trebui să distingem unul, am stigmatiza mai degrabă improprietatea vederii, aproape inevitabil înclinată spre obiectivare. Prin urmare, n-am mai putea privilegia deloc anumite organe: nu există organe erotice, ci numai organe sexuale. Mai întâi pentru că aceste organe aparțin corpului fizic, nu trupului; apoi pentru că aceste organe nu pun în lucrare decât sexualitatea, care nu acoperă decât extrem de parțial erotizarea; în fine, pentru că e vorba de drept de organele reproducerii care, ca atare, n-are încă de-a face aici (§ 39) cu fenomenul celuilalt. Faptul că aceste organe joacă un rol privilegiat în procesul de erotizare nu poate fi pus în discuție, dar nu dovedește nimic; ele singure ele nu provoacă erotizarea, care adesea supraviețuiește perfect lipsei lor sau chiar folosirii lor (§ 35); reciproc, punerea lor în lucrare depinde cel mai adesea de erotizare. Ne putem întreba dacă corpul meu întreg este sexuat, dar nu ne putem îndoi de faptul că întreg trupul meu se poate erotiza, prin urmare că e dator să o facă. În al treilea rând, contrar a ceea ce comerțul repetă până la sațietate, auto-erotizarea n-are nici un sens, nici cea mai mică efectivitate, nu mai mult decât o auto-excitare; întotdeauna, fie și numai prin fantasme și imaginație, trebuie ca un celălalt să-mi dea propriul meu trup pe care însă nu-l are, și pe care eu, care devin acesta, nu pot totuși să mi-l dau. În trupul meu propriu mă las afectat fără excepție de celălalt: nu e vorba decât de a distinge aici niște grade, după cum îl imaginez în prezența lui reală sau nu, cunoscându-l sau nu, recunoscut de el sau nu etc. Dar în toate cazurile, absentul rămâne mereu prezent, cu o alteritate ireductibilă și indispensabilă, chiar atunci când ea rămâne pur și simplu fantasmatică.

E vorba, așadar, de un proces fără sfârșit, nici limită care să-i poată fi atribuită. Trupul nu încetează să inunde aici corpul. Dacă nimic din mine nu trebuie să rămână în afara trupu-

lui, atunci trupul meu trebuie să reia pe cont propriu tot ceea ce lumea şi oglinda îmi atribuiau drept corp al meu; trebuie să prind integral trup pentru a reintra în posesia mea. Primul stadiu al erotizării îl realizează cel care transcrie acest corp, în care spaţiul pretinde că mă conţine şi în care lumea mă poate lovi mereu, într-un trup care mă lasă să devin eu însumi fără rezistenţă; pe scurt, corpului pe care-l am (ca o rezistenţă atribuită sau secundară, aproape împotriva mea) el îi substituie trupul meu în care mă bucur (şi sufăr) în persoană; el mă face să cresc în avans, drept cel care iubeşte al reducţiei erotice. Dar acest prim stadiu rezultă, s-a văzut deja, dintr-un al doilea, de drept mai originar: erotizarea mea (faptul că prind trup) îmi vine de la celălalt, care singur poate să-mi dea acest trup însuşi; trebuie, aşadar, să ajung să transcriu şi în trupul meu propriu trupul celuilalt care mi-l dă în chip nemijlocit şi se manifestă aici în mod indirect. De acum înainte, erotizarea mea se descoperă responsabilă de trupul celuilalt, căruia îi oferă singurul său fenomen posibil. Şi, fiindcă în trupul meu trebuie să-l fac văzut pe un celălalt, care nu apare nicăieri altundeva, lăsându-mă erotizat, trebuie să-l şi erotizez în întregime. La fel şi el fără excepţie, nici rest. Acest proces erotic reciproc nu admite nici limite, nici condiţii — pentru că el singur ne asigură fenomenalitatea noastră de fiinţe care iubesc. Ceea ce implică faptul ca un celălalt să-mi devină trup fără restricţii, nici excepţie, aşa cum îi devin şi eu. Trupul meu nu încearcă o parte, ci totalitatea celuilalt, şi reciproc. Nimic din el, nici din mine nu trebuie să rămână în afară. La modul ideal, erotizarea ar trebui să recapituleze totul într-un val care inundă şi înalţă orice trup în mod univoc. Erotizarea fără rest se realizează pretutindeni în acelaşi sens (§ 42).

De unde uimitoarea justeţe a folosirii, într-o primă abordare profanatoare şi imundă, a cuvântului „sărut". Trivial, prin acesta înţelegem luarea în posesie a unui alt corp (violul, acuplarea); dar, pentru a semnifica această acuplare (adesea grad zero al erotizării), reluăm un termen, în mod indisolubil substantiv şi verb, care priveşte mai întâi actul gurii întredeschise pentru a atinge un alt trup — pentru a da celuilalt trupul său. Făcând aceasta, accepţiunea trivială confirmă în fapt în mod

desăvârşit situaţia fenomenologică, în care trupul meu nu se limitează la gura mea, nici trupul celuilalt la gura sa, ci în care, unindu-se una cu alta, ele pun în mişcare o undă care traversează ambele noastre corpuri pentru a le transcrie întregi în două trupuri, fără rest; gura începe procesul pentru că, deschisă deja, fără distincţie între exterior şi interior, se oferă dintr-o dată ca un trup; ea întrupează cea dintâi indiferenţa între faptul de a atinge şi a se atinge, între faptul de a simţi şi a (se) resimţi resimţindu(se). Dar dacă nimic nu-i rezistă (şi trupul pe care ea începe să-l dea celuilalt se defineşte tocmai prin aceea că el nu rezistă), aşadar întrucât nimic nu-i rezistă, sărutul gurii mele pe gura sa (în care fiecare dă trup celuilalt fără distincţie) inaugurează luarea infinită de trup. Nu mai e vorba decât de a extinde sărutul dincolo de gura care sărută şi e sărutată, pentru ca totul din celălalt şi din mine să prindă trup. E vorba de a erotiza totul, inclusiv ceea ce privirii medicale sau speculative i-ar părea cel mai puţin susceptibil să devină al meu, trupul meu — organele sexuale. De drept, ele ar trebui să rămână complet străine erotizării: ele ţin de corp, nu de trup; ele lucrează pentru specie, fără mine, ba chiar împotriva mea; ele nu dispun nici măcar de o realitate independentă, ci împrumută canalul altor funcţii, cele mai animalice; şi, mai cu seamă, privite la rece, ele rămân cele mai puţin excitante pentru o dorinţă. Dar luarea de trup merge până la ele, pe care aceasta sfârşeşte prin a le inunda ca printr-o kenoză erotică. Astfel şi acuplarea îmbrăţişează, sărută cu sărutarea gurii ei — penetrarea primeşte (sau cel puţin poate uneori primi) şi dă trupul. Univocitatea cuvântului „a săruta" nu se bazează pe o metonimie forţată: ea descoperă o metamorfoză efectivă. Această univocitate justifică retrospectiv folosirea (introdusă mai sus § 16) expresiei „a face dragoste" pentru a numi avansul celui ce iubeşte (§ 18), avans care radicaliza întrebarea „de altfel mă iubeşte cineva — de altundeva?" prin întrebarea „pot iubi eu primul?": era vorba deja de reducţia erotică, de acum înainte atribuită luării de trup ca manifestarea celuilalt în singurul său fenomen posibil — propriul meu trup devenit ca atare prin erotizare. Ca şi alte formule, „a face dragoste" şi „a săruta"

mărturisesc şi ele, fără să o ştie cu adevărat, exigenţa fenomenologică a unei univocităţi erotice a luării de trup, condiţie fără excepţie a realizării sale. Totul din noi se poate înălţa la trupul său, pentru ca fiecare să se facă fenomenul celuilalt trup, deci al celuilalt.

Acest rezultat ridică însă o nouă dificultate. Dacă propriul meu trup erotizat de un celălalt, care mi-l dă, îi manifestă fenomenul unic, celălalt (se) arată încă (drept) o faţă în acest trup al meu? Mai grav: îşi păstrează faţa privilegiul fenomenologic de noemă infinită dincolo de toate noezele sale? La prima întrebare trebuie răspuns că, o dată erotizat, celălalt (se) arată încă şi mai evident (ca) o faţă, fiindcă primeşte de la mine trupul său în slavă, sau mai degrabă primeşte de la mine o slavă care luminează în trupul său întâi de toate faţa: niciodată el n-a surâs ca acum când se bucură — în trupul său, care apare la maximul său. Dar chiar aceasta conduce la adevărata problemă: faţa — să admitem definitivă această achiziţie — îşi trage privilegiul din aceea că pune în scenă porunca „Să nu ucizi!"; ea manifestă această poruncă proclamând-o tăcut, dar imperativ, ca pe o exigenţă erotică, una care îl instituie pe celălalt într-o transcendenţă absolută; străin lumii, altul decât mine, având un drept asupra mea prin intenţionalitatea pe care mi-o impune, celălalt apare în mod foarte direct ca o faţă iconică (fără faţadă de văzut), care mă priveşte de la distanţă. Din acel moment, dacă, aşa cum tocmai am descris-o, unda erotică invadează nu numai trupul său, ci până şi faţa sa, pe măsură ce această slavă îl inundă, celălalt nu dispare oare ca atare — ca fenomen erotic al acestui „Să nu ucizi!"? Înecând faţa, valul erotizării nu trece oare şi dincolo de celălalt?

Trebuie să recunoaştem că, presupunând că rămâne, privilegiul feţei nu depinde *aici* de o distanţă, nici de o înălţime etică. Aici, dacă vrea sau mai poate să-mi vorbească, faţa celuilalt nu-mi va mai spune desigur „Să nu ucizi!"; nu numai pentru că aici celălalt n-are nici o îndoială în această privinţă: nu numai pentru că el îmi spune, în suspine sau în cuvinte, „Iată-mă, vin!" (§ 28); dar mai cu seamă pentru că el şi eu am părăsit universalul, chiar şi universalul etic, pentru a ne sili la

particularitate — a mea şi a sa, fiindcă e vorba de mine şi de tine şi în mod sigur nu doar de un aproape al meu care obligă în mod universal. În situaţie de erotizare reciprocă, în care fiecare îi dă celuilalt trupul pe care acesta nu-l are, fiecare nu urmăreşte decât să se individualizeze individualizându-l pe celălalt, aşadar să străpungă şi să transgreseze tocmai universalul. Sau cel puţin încearcă acest lucru. Puţin contează, într-adevăr, că situăm faţa erotică (a sa, a mea) dincolo sau dincoace de faţa etică, cu condiţia să recunoaştem că *aici* universalul n-are nici un drept, nici ultimul cuvânt. Cea ce confirmă imposibilitatea aici a substituţiei: eu nu pot nici să substitui un alt celălalt acestuia, nici mai ales pe mine lui, trupul meu nu va putea niciodată să se substituie celui al său, nici reciproc, fiindcă aici el se încearcă încercându-l — şi fiindcă nu e vorba decât de aceasta. Şi o dată cu universalul îşi pierde privilegiul său şi etica: nu e vorba de a renunţa la prioritatea mea pentru a o recunoaşte celuilalt, nici de a-i preda lui îndatoririle mele; e vorba de a păstra avansul meu asupra lui, pentru a-i preda armele livrându-i trupul pe care eu nu-l am şi primindu-l pe al meu de la el, care mi-l dă fără a-l avea; nu trebuie decât să ne adonăm unul celuilalt şi să ne dăm reciproc statutul de adonat — al celui care se primeşte pe el însuşi (trupul său) de la ceea ce primeşte (trupul celuilalt).

Dacă universalul etic se estompează, transcendenţa celuilalt, departe de a se evapora, se accentuează mai mult ca niciodată. Într-adevăr, ce-mi spune (în orice fel mi-ar vorbi) faţa celuilalt atunci când o îneacă unda erotismului? Îmi spune că luarea de trup recapitulează acum întreg vechiul său corp, că nimic nu-i mai rezistă trupului său şi, prin urmare, şi că nu-mi rezistă absolut deloc; în acest moment, faţa sa atestă realizarea fără rest a trupului său şi, în acest sens, tot trupul său se adaugă feţei sale în aceeaşi slavă. Sau, dacă preferăm, departe ca faţa sa să se scufunde în trup, tot trupul său devine faţă, aşa cum un „corp de slavă" se rezumă într-o singură slavă, cea a feţei sale. Să privim trupul unei tinere care a născut ţinându-şi copilul abia născut în braţe, trup care urcă până la faţa lui, în care se întrupează în mod indistinct suferinţa care dispare, plăcerea difuză şi bucuria întoarsă asupra lui. Să-L

privim pe Cel Înviat (și nu numai cadavrul Răstignitului) de pe altarul din Issenheim, a Cărui față se albește ca și cum ar dispărea, cu excepția ochilor, în slava care-i inundă trupul de acum definitiv viu, irezistibil pentru faptul de a fi știut să *nu* reziste chiar celei mai cumplite morți. Fața erotizată astfel își recapitulează tot trupul; în privirea ei văd — dacă văd ceva — valul irepresibil al trupului său care se iveşte în ea, dându-l lui însuși pentru prima dată. Văd, aşadar, aici trupul său în măsura în care acesta se simte şi se resimte, deci în măsura în care e definitiv individualizat, adonat lui însuşi, pe scurt în măsura în care e definitiv *inaccesibil* trupului meu. Văd aici transcendența realizată a celuilalt, prin care el diferă pentru totdeauna şi din totdeauna de mine — trupul său în slavă. Dacă mă mai şi priveşte, el mă face să înțeleg că în însăşi această clipă el primeşte să se distingă de mine tocmai pentru că vibrează sub impactul trupului său pe care eu i-l donez pentru că nu-l încerc şi pot astfel să i-l abandonez. Şi, reciproc, el vede în privirea mea faptul că eu devin în sfârşit trupul meu, la o distanță iremediabilă de al său. Avem comuniune, dar în distanța celor două trupuri ale noastre. Prin aceeaşi reducție erotică ele se încrucişează într-un unic fenomen amoros — fiecare apărând în celălalt fără să se contopească vreodată.

Încrucişarea trupurilor noastre în privirile noastre suspendate face să apară în sfârşit sufletul nostru comun. Cel puțin pentru noi, cei care iubim.

§ 25. Juisarea

Noi, cei ce iubim, ne încrucişăm trupurile noastre respective şi respectate. Fără contopire, nici amestec, întrucât ele rămân cu atât mai ireductibile cu cât se ivesc din simțirile lor respective şi îşi dau fiecare ceea ce nu au. Fără separație, nici împărțire totuşi, fiindcă ele încearcă aceeaşi împlinire erotică, pentru că fiecare vede în cealaltă față de slavă că (se) resimte aceeaşi resimțire. Cele două priviri, de acum de trup, devin printr-un acelaşi gest imanente şi transcendente una celeilalte.

Descoperindu-se mai intim mie decât mine însumi, celălalt se înalță mai sus ca niciodată. Unirea indirectă (între două trupuri ireductibile) rămâne nemijlocită (dintr-o unică încrucișare, în care fiecare se primește de la celălalt).

Pot, așadar, concluziona în mod legitim că mă bucur de celălalt în loc doar să mă folosesc de el. Deoarece, strict vorbind, nu pot să mă folosesc decât de un lucru și în interesul meu, în timp ce aici eu mă alipesc de celălalt pentru el, în măsura în care trupul său nu mai aparține lumii lucrurilor. Mă alipesc de el pentru el însuși, fiindcă mă lipsesc de el pentru a-i da trupul său; pe al său, fiindcă eu nu-l am; și nu-l posed, pentru că în fapt n-aș avea nici un trup dacă nu mi l-ar da el. Mă alipesc de trupul lui pentru el — ca el să-l primească. Deci mă bucur de el. Altfel spus, nu mă bucur de plăcerea mea, ci de a lui; și dacă, din întâmplare (ceea ce nu vine de la sine), mă bucur și eu, această plăcere țâșnește numai din a sa, ca valul care vine după alt val; dacă m-aș bucura fără bucuria lui, nu m-aș bucura pur și simplu, ci m-aș mărgini să-l folosesc din nou. Chiar dacă din întâmplare ele însoțesc o plăcere, o descărcare și un sens, nu permit de la ele însele această bucurie/juisare pentru care e nevoie de infinit mai mult decât o plăcere, chiar multiplicată și violentă. E nevoie de încrucișarea trupurilor. Astfel dispar o serie de întrebări prost puse: „unirea" aboleşte oare „incomunicabilitatea conștiințelor", iubirea de sine contrazice iubirea de celălalt, juisarea te face egoist sau dezinteresat etc. (§ 42)? De acum înainte pot uita toate aceste opoziții artificiale, care regăsesc în fapt multe din ipotezele arbitrare pe care am fost nevoit să le construiesc în primele meditații, atunci când trebuia să acced la reducția erotică. Aceste antinomii atestă de acum înainte faptul că problema iubirii/amorului încă nu fusese corect abordată, nici descrisă; ea nu a ajuns așa decât din momentul în care am recunoscut necesitatea fenomenologică a unei reducții radicale la donat — a reducției erotice a *ego*-ului la cel care iubește, la avans și în cele din urmă la trupul în slavă.

În esență, reducția erotică tocmai s-a realizat; ea l-a atins pe cel care iubește în imanența sa ultimă. Ea a suspendat intenționalitatea, atât obiectivantă, cât și ontologică, ba chiar

intenționalitatea presupus pulsională (care aparține încă lumii), pentru a descoperi câmpul pur al trupului erotizat care se resimte în celălalt trup. Dar, acum că nu-mi mai rămâne nimic — nici cel mai mic lucru — ce-mi mai rămâne? Mai exact: unde anume pot să stau? Stau acolo unde mă primesc ca trup — în trupul celuilalt, care-mi dăruie el singur mai mult decât o lume, mai bine decât o lume. În acest trup eu rămân, prind rădăcini și devin cel care iubește. Nimic nu-mi mai rezistă și nimic nu-mi lipsește aici. Asigurarea pe care o căutam când rătăceam întrebând „mă iubește cineva — de altundeva?" o ating de acum înainte în trupul care mi se dă și care mă dă mie însumi. Devine, așadar, cu putință și chiar necesar să reluăm descrierea, marcată încă în mod negativ, a lumii sub soarele zădărniciei (§ 5–6), de această dată în mod pozitiv, potrivit reducției erotice realizate și plecând de la încrucișarea trupurilor.

Unde anume ne regăsim? În ce spațiu se realizează fenomenul iubirii? Și, întâi de toate, mai e vorba de un spațiu? Nu, fără îndoială: nu mă mai consider aici ca un corp fizic care s-ar situa printre alte corpuri fizice, în interiorul aceleiași composibilități (§ 5). Or, fără acest angajament al unui corp fizic presupus al meu cu alte corpuri fizice, nici un spațiu omogen (real sau formal) nu mai poate fi definit: trebuie într-adevăr să ne putem situa între alte corpuri fizice pentru a folosi coordonate de reperare (abscise și ordonate, longitudine și latitudine, sistemele GPS sau Galileo etc.); cele trei dimensiuni ale spațiului natural (lungime, lățime, adâncime) nu rămân valabile decât pentru ceea ce aparține naturii, deci lumii, ca un obiect sau pur și simplu ca o ființare situată printre altele, comparabilă într-o ordine omogenă. Prin reducția erotică însă, eu mă încerc de acum înainte ca trup pur; ceea ce înseamnă că nu mă mai încerc prin rezistențele unor obiecte care, în jurul meu, îmi restrâng un spațiu alocat și mă orientează cu forța în spațiul universal. Ca trup, eu nu mă simt decât pe mine, deci mă orientez plecând de la mine însumi, fără alt reper decât trupul meu însumi. Sau, mai degrabă, nu: nu mă mai orientez, din contră, în raport cu mine însumi decât într-un spațiu neutru (cele două merg de altfel perfect împre-

ună); fiindcă eu nu-mi posed trupul, ci-l primesc de la celălalt, care în acelaşi timp mi-l dă şi mă dă mie însumi; ca fiinţă care iubeşte (ca adonat unui alt adonat), mă primesc de la trupul celuilalt; mă situez, aşadar, potrivit punctului focal de unde mă primesc; ca trup primit, nu mă mai reperez decât plecând de la trupul celuilalt. Când cel care iubeşte face dragoste (în toate sensurile acestei expresii, fiindcă de fapt ea nu are decât unul singur), el se află (strict vorbind: încetează de a se pierde, se regăseşte) în faţa privirii erotizate a celuilalt în însuşi trupul său. Spaţiul meu de fiinţă care iubeşte, sau mai degrabă ceea ce i se substituie aici în reducţie, şi anume mediul erotic, păstrează nişte dimensiuni şi, prin urmare, tot atâtea coordonate; mă reperez încă în jos, în sus, în faţă şi în spate, la dreapta sau la stânga; nu mă reperez însă potrivit unui spaţiu obiectiv, o întindere inteligibilă sau un deschis mundan, pe scurt, în neutru; de acum înainte în jos, în sus, în faţă, în spate, la dreapta sau la stânga nu se mai definesc decât prin referinţă la trupul celuilalt. Mă situez în acest trup (îl penetrez şi el mă penetrează), aşadar plecând de la el; ştiu unde mă aflu, dacă sunt în faţa sau în spatele lui, la dreapta sau la stânga lui, în josul sau în susul lui. Numai acest trup decide situarea mea, pentru că el defineşte mediul meu unic — erotic. Şi cum trupul celuilalt încetează să se mai deplaseze în raport cu fantoma spaţiului obiectiv, care dispare deja pentru noi (nu-l mai vedem, nici nu-l mai simţim), şi rămâne un punct de referinţă erotic imobil, situarea mea în mediul erotic nu depinde decât de situarea mea relativă în raport cu acest trup de referinţă; nu mă aflu în susul sau în josul lumii fizice, nici la nordul sau la sudul lumii geografice, nici la intrarea sau în adâncul lumii imobiliare, mă găsesc deasupra sau dedesubtul acestui trup, departe sau aproape de el, în el sau în afara lui. El îmi ţine loc de loc, de coordonate şi de puncte cardinale, sau mai degrabă mă dispensează de ele. Ceea ce confirmă univocitatea stabilită mai sus a faptului de „a săruta" — nu e vorba de cutare sau cutare parte a corpului fizic, pentru că nu mai e vorba de spaţiu, ci de mediul erotic; cum acesta nu se defineşte decât în raport cu trupul celuilalt, tot ceea ce ţine de el devine nu o parte a trupului (care nu are

părți), ci însuși acest trup; îl tratez în același fel — pot și trebuie să-l sărut. Mă situez exact *aici*, acolo unde merge sărutul meu.

Când anume ne regăsim? În care timp se realizează fenomenul iubirii? Și, întâi de toate, mai e vorba de un timp? Fără îndoială nu, fiindcă nu mai sunt în timpul lumii, în care ceea ce (se pe)trece nu durează, ci în timpul reducției erotice în care, să ne amintim, viitorul se redefinește ca timpul așteptării unui altundeva în care nimic nu (se pe)trece, prezentul se definește ca timpul în care acest altundeva (se pe)trece și face prezentul în trecerea sa, iar trecutul ca timpul în care acest altundeva a depășit momentul prezentului său (§ 6). Să reluăm aceste trei dispoziții ale temporalității astfel reduse. — *Viitorul* reducției erotice constă în așteptarea unui altundeva, în care nimic nu (se pe)trece. Și într-adevăr, în această încrucișare a trupurilor eu aștept ca trupul celuilalt să mi-l dea pe al meu; trupul meu îmi vine cu atât mai mult cu cât trupul care mi-l dă se primește el însuși de la al meu, întrucât fiecare trup (se) primește să (se) simtă în măsura în care celălalt trup anulează orice rezistență în calea creșterii celui dintâi — și reciproc. Așteptarea nu așteaptă totuși nimic (nici un obiect, nici o ființare) decât propria ei realizare, fiindcă erotizarea se desfășoară în imanența pură a unui proces fără limită externă, nici bornă transcendentă. Neașteptând decât creșterea ei, așteptarea poate, așadar, dura până când anularea reciprocă a rezistențelor eliberează trupul respectiv al fiecăruia; și, de drept, non-rezistența unui trup la celălalt nu trebuie să înceteze după un interval obiectiv și calculabil; ea poate să crească, deci să dureze atâta timp cât fiecare trup poate să nu-i reziste celuilalt și cât celălalt nu încetează să avanseze în această non-rezistență — și reciproc. Or, cum fiecare trup asumă aceste două funcții, ar trebui spus că așteptarea poate dura atât timp cât fiecare trup poate *și* să nu reziste celuilalt *și* să avanseze în el pentru a crește aici cu atât mai mult; această înaintare și această retragere nu se contrazic decât dacă revenim la atitudinea naturală (în cazul de față metafizică), în care penuria se opune abundenței; dar în reducția erotică radicală, în care dorința identifică în ea penuria și abundența, înaintarea și retragerea fiecărui trup care se primește de la celălalt nu nu-

mai nu se contrazic, ci se întăresc, se reclamă și se stârnesc reciproc una pe cealaltă. Fiecare trup îl primește pe celălalt (se retrage fără să reziste) cu atât mai mult cu cât se primește (înaintează fără rezistență). Înaintarea și retragerea unui trup așteaptă înaintarea și retragerea celuilalt atâta timp cât pot să (se) simtă simțind(u-se). Cu alte cuvinte, atâta timp cât nimic nu se petrece — cât procesul durează crescând, se întărește crescând, pe scurt rămâne un proces. Această creștere n-ar trebui să se înfăptuiască vreodată, dacă finitudinea n-ar determina trupul meu; ceea ce se numește, fără precizie, nici pertinență, dorință și sporirea corespunde, mai mult decât orice eveniment din lume, definiției clasice a schimbării — un act fără capăt, fără sfârșit, pe scurt împlinirea unui act în măsura în care rămâne fără împlinire. Pentru ca trupurile noastre să se erotizeze în întregime, ar trebui ca ele să nu înceteze să-și schimbe între ele înaintările și retragerile lor, să le întrețină și să le stârnească reciproc. Astfel se desfășoară viitorul fenomenului iubirii — fără sfârșit. În el însuși, procesul de erotizare a trupului până la față nu prevede nici un capăt. Potrivit viitorului erotic, apare lipsită de sens o întrebare — cea care ar întreba: „Când va fi destul?"; fiindcă în iubire dreapta măsură trebuie să depășească orice măsură: nu există prea mult, încă nu destul! În viitorul erotic, „Iată-mă!" se spune „Vino!".

Cât despre *prezentul* reducției erotice, el se înțelege ca timpul în care acel altundeva (se pe)trece și face prezentul trecerii sale. Dar cum anume o trecere, care trecând dispare în chip necesar, ar putea totuși să (se pe)treacă, să se realizeze destul pentru a lăsa în urma ei un dar, pentru a da un prezent? Cum ar putea însă ceea ce trece să nu se scufunde în trecut, nu numai să se dea în prezent, ci să dea acest prezent ca un prezent — un prezent durabil, un dat dens care să dureze, când totul va dispărea? Cum poate oare prezentul să se elibereze de aporia metafizică în care prezentul impune prin esență concentrarea în clipa fără durată, care (ca și punctul fără extensie) nu există decât cu condiția de a dispărea neîntârziat? Și durând, acest atom de existență nu va trebui oare să se împietrească în prezența subzistentă, ca mineral mort, nu trup? Pentru a răspunde, trebuie să revenim la procesul de erotizare

al trupurilor încrucișate: aici împlinirea nu durează, s-a văzut, decât atâta timp cât rămâne neîmplinită; dorința durează atâta timp cât nu sfârșește să crească și, prin urmare, să nu se termine în prezent; ea durează în și datorită spaimei de a se sfârși, de a ceda locul plenitudinii ei. Nu durează decât dacă se petrece, deci dacă se depășește și întrece încă, fără a înceta să nu înceteze. Are nevoie mereu să se ducă și să vină, să se retragă și să avanseze mai repede ca să se împlinească încă neîmplinirea. Trupurile încrucișate nu trăiesc decât din contradicția de a nu fi decât atâta timp cât nu sunt încă. Dacă s-ar împlini, împlinirea ar dispărea ca proces; ca să rămână în viață trebuie, așadar, să întârzie să sosească. Cei ce iubesc se bucură și durează, atunci când știu să nu (se) simtă simțind(u-se) până la capăt, căci acest capăt i-ar opri, ca un prag de care eșuează. Dar ei știu și că nu vor putea evita să eșueze aici în cele din urmă, nu vor putea să nu se facă să eșueze reciproc. Căci, încă ininteligibilă aici (§ 27), finitudinea se va exercita, va domina punerea în trup: va exista un sfârșit pentru această cursă de la un trup la altul, pentru această cursă în larg, mereu reîncepută. Convorbirea erotică, care stă în a nu încheia niciodată, va trebui să se încheie în mod ineluctabil (ceea ce nu înseamnă a reuși, ci a rata). Acestei contradicții îi putem da numele orgasm. Dintr-o dată mișcarea dorinței mele nu mai înaintează, nu mai poate continua, obosește, abandonează. Așa cum un sprinter care a dat tot ce putea pentru a urca, pentru a sări peste adversarul său intim, rivalul său iubit, simte că nu mai poate continua, admite că nu mai poate și, dintr-o dată, explodează — tot așa cel ce iubește filează, urmărește cu privirea celălalt trup care-l depășește, dezamăgit de el, uimit în taină că acest celălalt progresează cu un avans mai lung. Celălalt trup se extaziază mai departe decât el — extaziat pentru că a rezistat încă *mai puțin* decât al meu, învingător pentru că a fost destul de puternic ca să devină *mai* slab decât mine. Celălalt a știut să rămână mai fidel prinderii sale de trup, deci mai abandonat trupului meu, decât eu lui. Celălalt mă întrece, așadar — dar nu trece în sensul în care ar dispărea. Căci ceea ce îmi face prezent, ceea ce îmi dă ca un prezent, pe scurt ceea ce îmi face prezent constă în împlinirea trupului său mai

împlinit decât al meu, a trupului său care durează mai mult decât al meu, pentru că nu se opreşte încă din a nu-mi rezista. Chiar această trecere care mă depăşeşte se face prezentă — se petrece înaintea şi deasupra mea, mă înghite (ca să-l încerc) şi mă cruţă (ca să dau mărturie) în acelaşi timp. Dificultatea noastră de a spune, deci de a concepe această trecere dată în prezent (această trecere de la prezent la prezent), ţine de faptul că vorbim încă limbajul metafizicii, care opune prezenţa şi absenţa, posibilitatea şi efectivitatea, deşi în reducţia erotică dusă aici până la capătul său, aceste diferenţe, ontice sau ontologice, devin indiferente. Ceea ce nu putem spune putem cel puţin vedea şi simţi drept fenomenul amoros, fenomenul celuilalt în mine. În prezentul erotic devine absurdă şi o altă întrebare, cea care ar întreba: „De cât timp?". În prezentul erotic „Iată-mă!" se spune „Vin!".

În reducţia erotică, prin *trecut* se înţelege timpul în care acel altundeva a depăşit momentul prezentului său. La prima vedere, situaţia acestui trecut ar părea mai puţin paradoxală decât cea a viitorului sau cea a prezentului erotic: procesul nu se mai depăşeşte, el moare şi se scufundă în trecut; încrucişarea trupurilor şi-a atins fundul. Dar aici se iveşte adevărata întrebare, cea care întreabă dacă această eşuare aşteptată echivalează cu un eşec revolut. În acest stadiu, un răspuns articulat la această întrebare rămâne încă imposibil; el nu va veni decât odată lămurite suspendarea (§ 26) şi finitudinea automată (§ 27). Să schiţăm totuşi un răspuns. Încheierea procesului în care fiecare trup se primeşte de la celălalt, în chiar măsura în care nici unul nu are ceea ce dă, dar îl dă totuşi în măsura în care nu-i rezistă, rămâne ambivalentă: erotizarea se încheie pentru că însăşi împlinirea ei o contrazice, întru cât de drept ar fi vorba de un proces nesfârşit. Această contradicţie poate fi înţeleasă însă în două moduri opuse, după cum se disting două moduri ale trecutului erotic: eşuarea şi eşecul. Sau finitudinea erotizării (pe care o constatăm fără a o putea concepe încă) şi-a exersat pur şi simplu dreptul său de preempţiune şi împlineşte ceea ce e de neîmplinit; dar întreruperea curselor nu dă nimic; ea face prezentul unei luări de beneficiu, finită, dar depăşind deja orice aşteptare — bucuria de

sine a fiecărui trup prin celălalt. Trecutul înseamnă atunci că, începând să se depășească, procesul de erotizare a făcut totuși bine să treacă cu totul în contul fiecărui trup accesul său la sine însuși; fiecare din cei ce iubesc se apropie dacă nu de celălalt, cel puțin de propriul său trup și devine cu atât mai mult el însuși. Iar finitudinea care a întrerupt un proces nu doar nu se opune în principiu repetiției unui atare proces în viitor, ci, trezind conștiința *eșuării*, o sugerează, ba chiar o cere, trupurilor noastre. Procesul va renaște din el însuși nu la infinit, ci în *staccato*, prin elanuri separate, prin eforturi fragmentate, prin neîmpliniri care vor sfârși prin a se împlini, dar el se va repeta, mereu același în diferențele sale ce trebuie imaginate. Trecutul erotic se definește atunci ca o latență a posibilității și o necesitate de a repeta încrucișarea trupurilor. Timpul va dura atâta timp cât cei ce iubesc vor asuma această repetiție, vor valida adică în trupurile lor respective jurământul care le-a făcut să apară unul pentru celălalt. Sau eșuarea se dovedește un *eșec*, pentru că finitudinea nu mai stigmatizează necesitatea unei repetiții, ci imposibilitatea ei — sfârșitul partidei. Nu vom intra aici în analiza psihologică a motivelor acestui abandon, fiindcă abandonul are aici un statut strict fenomenologic: el desemnează neputința unui adonat (cel ce iubește, trupul) de a continua să se primească de la ceea ce primește; iar atunci când adonatul se expune unui alt adonat (încrucișarea trupurilor), abandonul se reduce la refuzul erotizării, deci la disprețuirea fenomenului iubirii. Trecutul nu deschide atunci spre nici o repetiție, ci o interzice proclamând revolută erotizarea. Revolută — nu suspendată din lipsă de dorință (mai exact din lipsa forței de a nu rezista în trupul său celuilalt trup), ci din lipsa dorinței de dorință. Erotizarea se naște din dorință, care crește din penuria ca și din modul său propriu de abundență; ea este declarată revolută atunci când penuria nu mai marchează supraabundența lipsei, când lipsa însăși lipsește. Celălalt îmi lipsește, dar nimic nu se depopulează pentru asta. Nu numai că trupul nu se mai erotizează, el se retrage; apoi figura celui ce iubește se estompează, *ego*-ul se restabilește și, la sfârșit, reducția erotică se dizolvă. Trecut de repetiție sau trecut revolut, eșuare sau eșec.

În ambele cazuri însă, pentru trecutul erotic devine absurdă cel puțin o întrebare, cea care ar întreba: „De câte ori?". În trecutul erotic, „Iată-mă!" se spune „Încă o dată!".

§ 26. Suspendarea

Fenomenul erotic al celuilalt așa cum l-am descris are drept propriu faptul de a înceta fără sfârșit (fără împlinire și dintr-o dată), deși n-ar trebui să înceteze niciodată. De aceea, atunci când încetează, el încetează mai limpede decât orice alt fenomen, mai necesar, în orice caz mai brutal. Bineînțeles, pe termen lung totul trece — mișcările între ființările lumii, obiectele subzistente, emoțiile mele, chiar cele mai durabile pasiuni. Totul trece, desigur, dar e nevoie de timp, un travaliu de eroziune și de uitare, pe care-l ocupă doliul, pentru că nu dispare totul dintr-o dată. Aici procesul nu doar nu-și atinge niciodată împlinirea (fiindcă nu admite niciuna), dar se oprește fără o încetinire treptată, dispărând într-o clipă. Trupul se străduiește să întindă această clipă pe care n-a încetat să o aștepte; dar nu va fi vorba decât de o retenție, ba chiar deja de o amintire imaginată, niciodată de o prelungire. Orgasmul n-are nimic dintr-un pisc de unde s-ar coborî în trepte; el are totul dintr-o faleză care deschide spre gol, în care se cade dintr-o dată.

Dintr-o dată nu mai rămâne, așadar, nimic. Neputând să sesizăm de ce anume, să încercăm să identificăm ceea ce dispare. Or, în chip straniu, nimic real, nici un *lucru* nu lipsește: și unul și altul ne regăsim încă acolo unde eram, în același loc, în aceeași stare; nimic nu s-a schimbat în realitate; lumea reapare la loc ca mai înainte. Dacă a dispărut ceva — căci în fapt a existat o suspendare, o oprire —, trebuie să concluzionăm că acest lucru nu era așa ceva, sau cel puțin nu avea nimic care să poată fi descris drept un lucru real. Cum se poate? Astfel: ceea ce apărea se ivea în reducția erotică radicalizată, în timpul căreia îmi primeam trupul de la cel al celuilalt și i-l

dădeam pe al său; încrucişându-se, trupurile noastre creşteau fără să se contopească; de îndată ce totul se opreşte, într-o împlinire neîmplinită tocmai pentru că se sfârşeşte, trupul meu încetează să se erotizeze, deci să mai dea un trup celuilalt, care, nemaierotizându-se, nu-mi mai dă propriul meu trup. Astfel, suspendarea erotizării suspendă întâi de toate reducţia pe care o radicaliza. Trupul dispare în noi ca trup şi, refulaţi în afara reducţiei, reapărem ca nişte simple corpuri fizice, nu mai mult. În clipa în care se umple de slavă şi, devenit aproape imaterial, explodează într-o pură strălucire de lumină, trupul redevine dintr-o dată un corp — nimic decât un corp, la fel de masiv mundan ca şi celelalte care-l însoţesc, ca şi lumea care-l închide. Se poate spune, aşadar, că nimic real n-a dispărut, fiindcă doar trupul a dispărut — care însă nu ţine de realitate, nici nu ţine de lumea lucrurilor. S-ar putea spune chiar invers. Dispărând, trupul face să apară ceva ce reducţia a pus între paranteze — corpul fizic, noi înşine, nu doar ca unii care iubim, ci ca simple fiinţări ale lumii. Excluşi din reducţie, reintrăm în lume, în rândul lucrurilor, în atmosfera terestră.

De acum înainte recunoaştem că suntem goi — nu pentru că am comis reducţia erotică ci, din contră, pentru că am încetat să o punem în scenă. Nuditatea care ne acoperă indică faptul că ne vedem din nou sau poate pentru prima dată ca nişte corpuri fizice pierdute în lume; lumea pune din nou stăpânire pe noi, făcându-ne să îmbrăcăm uniforma ei, hainele sale de piele. Numai că noi nu ne îmbrăcăm ca să ne mascăm corpurile care devenim în ciuda noastră; fiindcă niciodată nu ne vom putea îmbrăca trupurile, în orice caz invizibile şi de acum înainte dispărute; ne reacoperim, aşadar, trupurile spre a ne ascunde pentru noi înşine şi pentru ceilalţi dispariţia trupului nostru, spre a masca ruşinea de a aparţine din nou ordinii corpurilor potrivit atitudinii naturale. Corpul uzurpă trupul în noi ca un reziduu al dispariţiei sale, ca cenuşa acestui foc. Se poate, aşadar, foarte bine vorbi de o moarte a trupului erotizat nu pentru că el se erotizează, ci pentru că încetează să se erotizeze şi moare ca trup. Trebuie să facem însă o distincţie: trupul celuilalt şi al meu nu dispar în acelaşi fel.

În ce mă privește, încetând erotizarea, eu nu-mi pierd trupul (cum aș putea, dacă el mă dă mie însumi?); pierd în el accesul la un alt trup și harul de a încerca non-rezistența a ceea ce (se) simte simțind(u-se); dar păstrez exercițiul privilegiului de a mă simți pe mine însumi de îndată ce simt o rezistență de obiect în lume. În cazul meu, sfârșitul erotizării (suspendarea punerii între paranteze erotice) privează trupul meu doar de celălalt trup, nu de simțirea lumii proprie lui; pot chiar rămâne încă în situația cuiva care iubește, nemaiînzestrat cu trup de trupul celuilalt, dar încă în mod perfect într-o reducție radicalizată, angajat sub jurământ și asigurat de el. Chiar fără o erotizare în act păstrez un trup, ba chiar un trup al unei ființe care iubește (§ 35). Distanța între trup și trupul erotizat repetă distanța între trup și corp, și aceste două distanțe trasează o a treia; aceste distanțe consacră independența trupului meu ca atare, nici corp, nici trup erotizat; pur și simplu în această postură eu (mă) simt simțind(u-mă) fără să știu însă de unde primesc acest trup care-mi vine de altundeva; trupul meu se bucură și suferă, fără a vedea ce dar îi permite aceasta.

Din contră, pentru trupul celuilalt nu pot postula acest statut intermediar al unui trup nici corporizat, nici erotizat. Fiindcă eu nu aveam acces la trupul său decât în erotizarea trupului meu de către trupul său; doar așa puteam simți că, nerezistându-mi, celălalt avea rang de trup, deci că mă simțea ca și eu pe el, la modul lui a (se) simți simțind(u-se); de îndată ce erotizarea încetează, pierd, așadar, singurul criteriu fenomenologic serios pentru a distinge cutare corp fizic ca pe un alt trup — nu îmi mai rămân decât argumente probabile (analogie, empatie, coerență a comportamentelor, limbaj etc.); chiar dacă ele sunt de ajuns în condițiile curente pentru a prezuma fenomenul celuilalt, ele nu-l manifestă niciodată în față. Mai ales în condiții extreme ele nu permit rezistarea la refuzurile trupului său celuilalt; s-a văzut că rasismul și condamnarea la moarte globală, pe care o implică în mod logic, exploatează în fond slăbiciunea acestor argumente probabile; el nu ține pentru că exclude erotizarea celuilalt și-l poate, așadar, nega ca atare. Fără erotizare trupul celuilalt devine problematic, în

fapt inaccesibil. Astfel, el poate trece direct din slava sa la un corp fizic, chiar unul care nu mai este uman — forma şi esenţa divină a iubirilor mele descompuse sfârşeşte într-un stârv.

O dată cu încetarea erotizării, în timp ce trupul celuilalt devine îndoielnic, al meu rămâne mărginit la ceea ce îi rezistă (obiectul, lucrul, spaţiul lumii), fără a (se) simţi (în) ceea ce nu i-ar rezista (trupul celuilalt), astfel încât, aşadar, lipseşte el însuşi. Până acolo încât, din moment ce lipseşte reducţia erotică, pot să mă îndoiesc în general de fenomenul celuilalt. Ce am văzut? Am văzut chiar ceva? Ce anume se întâmplă? S-a întâmplat cu adevărat ceva? Ca şi în angoasă — în care, odată valul trecut, îmi spun că în fond nu era nimic (firește, fiindcă era nimic*ul*) —, tot aşa în erotizarea suspendată nu pot să-mi spun decât că, în fond, toate acestea nu sunt mare lucru; şi de fapt nici nu era vorba de un lucru. Aşa cum nu există o adevărată memorie a viselor, pentru că ele nu oferă nici un obiect stabil de reconstituit, tot aşa nu există o memorie a juisării: ea nu lasă nici o urmă pe care aş putea-o evidenţia, descrie sau interpreta. Sau atunci trebuie să recunosc aici doar un eveniment pur, în care incidentul acoperă şi elimină orice substanţă, în care sosirea imprevizibilă se impune unui martor copleşit şi în care nici un concept nu poate articula intuiţia. Asta se petrece, nu e nimic de văzut aici, nimic de povestit — pentru că aici nu intervin nici un lucru, nici o fiinţare şi mai ales nici un corp. Orgasmul, singurul miracol pe care-l poate experimenta în mod sigur cea mai sărmană condiţie umană — fiindcă el nu cere nici talent, nici ucenicie, ci doar un rest de naturalitate —, nu lasă totuşi să se vadă sau să se spună nimic şi ia cu el totul, chiar şi amintirea lui. Prin aceasta el nu accede la rangul unui fenomen saturat şi rămâne un simplu *fenomen barat* [*raturé*]. De îndată ce pretindem că spunem ceva despre el, nu putem decât reveni la jocul corpurilor fizice între ele, arătând în cel mai bun caz contactele, poziţiile în spaţiu, deplasările şi şocurile lor; dar ceea ce se descrie (prin trăsăturile schiţate, prin grafie) rămâne perfect străin de încrucişarea trupurilor; invizibilităţii ei radicale i se substituie o vizibilitate în plină expunere, publică şi prostituată, numită pe bună dreptate pornografie, pur şi simplu din cauza încercării absurde

aici a unei grafii. Ca și cum un corp ar putea juisa și să (se) simtă simțind(u-se) — ca și cum acest lucru s-ar putea vedea.

Încrucișarea trupurilor să nu ajungă oare decât la această decepție? Nu, fiindcă decepția nu provine din încrucișarea trupurilor, ci din suspendarea ei, nu din erotizare, ci din (ne)împlinirea ei, nu din ultima reducție, ci din oprirea ei. Chestiunea constă mai degrabă în a înțelege de acum înainte cum și de ce anume încrucișarea trupurilor trebuia să se suspende, erotizarea trebuia să înceteze, reducția trebuia să se oprească. Altfel spus, e vorba de a concepe finitudinea lor ineluctabilă.

§ 27. Automatul și finitudinea

În procesul reducției erotice, eu, cel ce iubesc, am străbătut două distanțe: mai întâi distanța între corpul pe care mi-l imaginam și trupul meu, apoi distanța între acest trup și erotizarea sa. Dar cele două distanțe diferă între ele. Între trupul meu și corpul meu cezura se dovedește totală și netă: nici un corp nu are proprietatea trupului de a (se) simți simțind(u-se) — nici măcar al meu, pentru că în fapt eu nu am corp decât printr-o analogie abuzivă cu corpurile lumii; în fapt, eu am în mod originar rang și statut de trup și nu mă cred un corp decât dacă nu mă cunosc. Orice trup se naște și moare trup, orice corp rămâne corp. Dar între trupul meu și trupul meu erotizat granița pare nu doar indistinctă, ci nu încetează să se dovedească posibil de depășit și depășită; grănicer al propriei sale erotizări, orice trup merge neîncetat spre trupul celuilalt și revine, după cum oscilează între lucruri care îi rezistă și ceea ce nu-i rezistă — un alt trup. Prima cezură se depășește printr-un salt, a doua, din contră, printr-un proces alternativ (du-te-vino-ul de la trupul meu spre celălalt trup) și treptat (el crește și se prăbușește dintr-o dată). Erotizarea trupului meu rămâne, așadar, provizorie, ba chiar facultativă; ea poartă marca și sarcina finitudinii, a mea ca și a celuilalt. Rămâne să concepem felul în care erotizarea provoacă finitudinea și o atestă.

Să revenim la trupul erotizat sau mai exact la trupul meu pe punctul de a se erotiza — de a se stârni. Spun într-adevăr că el *se* stârneşte sau *se* erotizează, nu că eu îl stârnesc sau îl erotizez. Am constatat desigur deja că dorința mea rămâne întotdeauna intenţională, orientată spre un celălalt; chiar dacă nici un celălalt real nu o asistă, dorința mea se sprijină întotdeauna cel puțin pe o fantasmă a celuilalt, cunoscut sau nu (§ 24). Totuşi, un celălalt în trupul său nu e de ajuns să stârnească trupul meu: îmi pot pune trupul pe cel al celuilalt, îi pot încerca chiar non-rezistența, fără a intra pentru aceasta în procesul de erotizare; fie că nu am nici o poftă să înaintez în trupul celuilalt; fie că îmi reţin această poftă prin cenzură, prin scrupul moral, prin interes social, sau pur şi simplu prin grija unei eficacități relaționale; educația, dresajul şi voința îmi oferă mijloacele de a rezista (cel puțin un timp) non-rezistenței trupului celuilalt. Într-adevăr, eu nu-mi erotizez în mod voluntar trupul mai mult decât îl erotizează în mod obligatoriu celălalt trup. Celălalt trup oferă o condiție necesară, dar nu suficientă erotizării mele şi voința mea exercită o simplă rezistență, nu o poate declanşa singură. Ceea ce confirmă tocmai faptul că pot întotdeauna (cel puțin un timp) să rezist acestei erotizări, să rezist non-rezistenței trupului celuilalt față de al meu („Nu mă atinge!"); şi n-aş avea libertatea de a-i rezista, dacă simpla non-rezistență a trupului celuilalt ar fi de ajuns pentru a-l erotiza pe al meu, sau dacă n-ar depinde decât de mine însumi să provoc (sau nu) propria mea erotizare. Nu rămâne, aşadar, decât o singură ipoteză, aceea pe care am indicat-o de la bun început — că trupul meu *se* stârneşte, că el *se* erotizează de la el însuşi.

Rămâne să descriem această spontaneitate a erotizării, în cele din urmă la fel de independentă de decizia mea ca şi de non-rezistența trupului celuilalt. Încercând trupul celuilalt, mai exact încercând faptul că aici şi nicăieri altundeva nimic nu-i rezistă, că, din contră, acela se retrage pentru a-i permite să înainteze, să crească, trupul meu nu încearcă mai întâi o nouă senzație, mai delicioasă decât oricare alta; în fapt el nu încearcă nimic (nici un lucru) şi plăcerea sa vine tocmai de la acest vid în care se încearcă pe el însuşi. Pentru prima dată,

trupul meu se încearcă fără restricție nici limită, se primește deci ca atare; experimentează în fapt propria lui spontaneitate, autonomia sa și instituirea lui liberă. El se stârnește în aceea că se eliberează din legături, se năpustește în deschidere și se afundă în primul deschis. Se pune în mișcare de la el însuși, merge prin el însuși și provine din el însuși. Trupul celuilalt nu contribuie la aceasta decât prin non-rezistența sa, prin însăși irealitatea lui, și voința mea nu poate contribui la aceasta decât nemairezistând, anulând inhibițiile și cenzurile (pe bună dreptate sau nu, contează puțin aici). Livrat în fine elanului său fără reținere, trupul meu devine strict vorbind auto-motor, pe scurt automat. Trupul meu erotizat devine automat, ca scriitura visului. El începe dacă vrea și când vrea el. Pornește și se declanșează. Ceea ce se numește dorință, puterea trupului meu de a se erotiza de el însuși, constă în faptul de a putea să se anclanșeze — de a putea să anclanșeze trupul pe cremaliera erotizării. E de ajuns ca trupul celuilalt să consimtă să nu reziste (dar el se definește tocmai prin aceasta) și ca voința mea să consimtă de asemenea la aceasta (și eu experimentez faptul că ea cedează aproape întotdeauna), pentru ca trupul meu să-și declanșeze erotizarea. Ceea ce numim „a iubi" se rezumă cel mai adesea la a ceda dorinței automate a trupului meu, sau celei a celuilalt. Și atunci, dintr-o dată, „A pornit!".

S-a pornit — ceea ce înseamnă că de acum înainte trupul meu n-are nevoie de nimeni pentru a se primi de la trupul celuilalt și a da neîncetat celuilalt trupul său. De acum înainte eu nu mai controlez (nu mai mult decât celălalt) încrucișarea trupurilor noastre, mai intime nouă decât voințele noastre abstracte, complet obsedate de creșterea lor reciprocă, accelerând automat ritmul avansurilor lor neîncetat reluate și relansate. Acest ritm, am văzut (§ 25), determină un nou spațiu și o nouă temporalitate, străine lumii lucrurilor ca și voințelor noastre. Dacă din întâmplare voința mea intervine, atunci aceasta fie preia cu adevărat conducerea, dar atunci procesul dispare imediat, eu anticipez suspendarea și restabilesc socializarea. Fie se pune în slujba trupului automat, ca simplu element suplimentar util, dar nu indispensabil, în serviciul unei puteri deja victorioase, a cărei mișcare autonomă se strădu-

ieşte să o urmeze, să o întărească şi eventual să o orienteze. Trupul meu singur hotărăşte cu privire la anclanşarea erotizării sale, a ritualului său şi mai cu seamă a sfârşitului său. Căci însuşi acest sfârşit atestă, mai mult decât orice, automatismul trupului erotizat: fiindcă nici eu, nici celălalt ca voinţe nu vrem ca aceasta să înceteze; vrem tot mai mult să primim fiecare trupul său de la trupul celuilalt; pentru aceasta vrem şi explozia finală, fără de care încrucişarea trupurilor nu s-ar atesta efectiv. Această contradicţie pe care nu o vrem se impune însă voinţelor noastre înecate, pentru că aici se constituie erotizarea trupului; mai mult, voinţele noastre de acum involuntare se tem tot atât de mult să atingă această clipă (de ce să sfârşim şi nu să continuăm o cursă fără sfârşit?), cât şi să nu o împlinească (ceea ce nu depinde de ele, ci de trupurile noastre). Totul se va sfârşi atunci când trupul automat o va decide, fără ca nici eu, nici celălalt să o fi vrut, întrucât am dorit-o şi întârziat-o, am împlinit-o fără să o fi hotărât totuşi. Mă erotizez şi juisez abandonându-mă erotizării automate a trupului meu de către trupul celuilalt, nefăcând mai ales nimic, lăsând totul să se facă în mine fără mine — şi el la fel. Dacă am acţionat, am acţionat ca un automat — ca un automat al trupului meu automat. Şi dacă acest lucru trebuie să reînceapă, trupurile noastre o vor decide în locul nostru, ca şi prima dată: dacă o decid, când şi de fiecare dată ce se vor pune în mişcare.

Astfel iese la lumină finitudinea celui ce iubeşte, în fapt o finitudine ca fond dublu. O finitudine mai întâi evidentă, pentru că trupul meu se erotizează în mine fără mine. Pasivitatea sa radicală (faptul de a se primi de la un alt trup, care nu-l are şi totuşi i-l dă) se stârneşte în mine ca o spontaneitate care nu este mine, mai puternică decât intenţia mea, care eventual îi preia ştafeta şi o slujeşte, dar ca un slujitor întotdeauna aproape de revoltă, care ia iniţiative şi pune înainte faptul împlinit. Trupul care se erotizează în el fără el, ba chiar împotriva lui, exercită o adevărată violenţă asupra celui ce iubeşte care nu poate începe fără el şi trebuie să înceteze atunci când el încetează. Această stăpânire exercitată asupra lui de trupul care se erotizează, cel ce iubeşte o cunoaşte cu atât mai

mult cu cât a cedat uneori ispitei de a o întoarce asupra celuilalt: îi e de ajuns să provoace în el trupul său, dându-i-l pe al său, chiar dacă la început celălalt nu consimte deloc la aceasta; nu e vorba de violență sexuală (o atare violență se produce într-o relație de la corp la corp spațială, în care un corp vrea să forțeze rezistența unui alt corp, îl invadează sau îl deplasează în lume) (§ 31), ci de o provocare la consimțământ; încerc să-i dau celuilalt trupul pe care el nu vrea să-l primească, să-l fac să se comporte ca un trup erotizat, deci să nu-mi reziste, să cedeze propriului meu trup tot trupul său, deşi el ar vrea să-şi lase trupul neatins de orice alt trup, sau măcar de al meu. Cel mai rău dintre violuri se înfăptuieşte fără îndoială atunci când i se smulge consimțământul şi celălalt e constrâns să dorească propria sa non-rezistență. Blândețea violează mai mult decât violența, pentru că ea nu mai pune stăpânire pe un corp, ci pe un consimțământ — pe un trup. La fel stau deja lucrurile între cel ce iubeşte şi propriul său trup: erotizându-se în mod automat, acesta se poate stârni şi lăsa primit de un alt trup chiar fără ca cel ce iubeşte să consimtă la aceasta; trupul meu se poate stârni de la trupul unui altul decât celălaltul jurământului, sau fără nici un jurământ, ba chiar împotriva intenției mele, fără nici avans, fără ca eu să iubesc cel dintâi. Căci dacă mă pot ambiționa să hotărăsc măcar cu privire la spiritul meu (de care sunt conştient) şi cu privire la corpul meu (de care mă folosesc şi mă servesc), nu decid însă cu privire la trupul meu care mă constituie şi care sunt mai ales atunci când el se erotizează. *Ego cogito* se teme uneori că o facultate necunoscută lui gândeşte în el fără el; cel ce iubeşte se teme întotdeauna că trupul său se erotizează fără el şi fără jurământul său — trup vag, care pescuieşte la întâmplare. Mă locuieşte şi indiscutabil mă ocupă un inconştient — trupul meu care se stârneşte.

Astfel se degajă prima mea finitudine. Ea nu constă în trupul meu, care, întru cât (se) simte simțind(u-se) lucrurile lumii, se desfăşoară indefinit, în toate sensurile şi cu fiecare ocazie, mereu pe picior de plecare. Finitudinea constă în mod exact în trupul meu care se erotizează la inițiativa lui, ea însăşi provocată de un alt trup, aşadar în mine eventual fără

mine. Finitudinea nu ține numai de trupul meu, ci de faptul că trupul meu se erotizează de la el însuși. Metafizica atribuie finitudinea caracterului sensibil al intuiției, pasive întrucât e pur receptivă în spațiu și timp, nu spontană, ca o facultate intelectuală activă; corectă ca atare, această teză rămâne totuși superficială, pentru că e derivată. Căci pasivitatea sensibilității noastre nu permite nici numai, nici mai întâi receptivitatea intuițiilor diversului în spațiu și timp, ci non-rezistența celuilalt trup la al meu și a trupului meu la acest altul; receptivitatea intuițiilor lumii nu oferă încă decât indiciul unei receptivități mai originare și în alt fel pasive — cea în care trupul meu se primește de la trupul celuilalt. Această receptivitate nu trimite la niște corpuri, ci la un alt trup — și, prin urmare, la pasivitatea fără măsură comună a trupului meu care se erotizează plecând de la un altul și pentru el. La rândul său, această pasivitate nu se limitează la o finitudine a facultăților mele de cunoaștere (de a cunoaște nimic altceva decât obiectele lumii), simplă finitudine teoretică sau contemplativă, ci la o finitudine radicală — cea în care, mai intimă în mine decât mine, se anclanșează erotizarea trupului meu, care se desfășoară fără mine, ba chiar împotriva mea, în numele unui celălalt care îmi scapă și căruia nu-i scap. Finitudine erotică, așadar, pe care o exercită celălalt asupra mea; el mă mărginește, îmi pune borne, mă bordează cu borduri pentru că mă abordează; mă debordează pentru că mă stârnește și se stârnește de mine; mă definește pentru că mă precede în adâncul meu însumi și mă atribuie lui. De acum înainte nu mai pot spune „eu iubesc primul!", pentru că știu că eu nu mai sunt primul, că nu mai sunt chiar eu însumi, ci că în mod originar sunt altul decât mine — mă bucur de altceva decât mine.

Cel ce iubește se descoperă finit pentru că trupul său automat îl alienează lui însuși. Cu toate acestea, încă n-a sfârșit cu finitudinea sa, care nu provine numai din autonomia în el a trupului automat (finitudine relativă), ci și din limitele erotizării înseși (finitudine intrinsecă). Fiindcă trupul se dovedește definitiv finit chiar în măsura în care se stârnește: oricât de departe ar merge procesul de erotizare, vine întotdeauna un moment în care el încetează — moment în care trupul nu

mai poate, se face scăpat, se împlineşte şi suspendă, aşadar, neîmplinirea în care a crescut. Trupul nu se poate erotiza la infinit. El se încăpăţânează să reînceapă erotizarea sa de îndată ce e posibil tocmai pentru că aceasta trebuie întotdeauna să sfârşească prin a sfârşi. E vorba aici de un fapt care are forţă de lege: aşa cum trupul nu se poate confunda cu un corp permanent în prezent, tot aşa el nu se poate erotiza fără sfârşit într-o stare în care să dureze. N-are nici un sens să întrebăm de ce anume: faptul finitudinii n-are nici o raţiune, fiindcă el fixează însuşi orizontul raţiunilor care pot fi gândite; aş putea cel mult distinge ceea ce această raţiune intrinsecă permite sau interzice, aşadar să-i găsesc un sens. Dacă erotizarea ar trebui să dureze la nesfârşit, ea ar suspenda lumea, timpul şi spaţiul ei — reducţia erotică m-ar smulge definitiv lumii. Din contră, suspendarea mă reţine în lume şi mă împiedică să ies prea repede din ea; ea menţine, aşadar, o istorie deschisă pentru mine şi pentru un celălalt posibil. Această finitudine nu mă condamnă la a renunţa la reducţia erotică, ci doar la a o repeta neîncetat; mă educă, aşadar, în a mă temporaliza neîncetat potrivit erotizării trupului, în fapt potrivit trupului celuilalt, care mi-o dă. Finitudinea erotizării mă învaţă aşadar, paradoxal, să renasc neîncetat ca unul care iubeşte, deci să trăiesc ca un om — după avans şi jurământ, după trupul donat şi donator. Finitudinea erotizării îmi asigură repetiţia la infinit a reducţiei erotice înseşi.

§ 28. Vorbele pentru a nu spune nimic

Cu privire la erotizare fac, aşadar, experienţa cea mai extremă şi mai decepţionantă în acelaşi timp. În ea îmi primesc trupul meu şi maximumul său, dar ea îmi scapă în însuşi momentul în care, o clipă mai târziu, eram pe punctul de a o atinge. Juisarea şi suspendarea aproape coincid, dar distanţa minusculă care le separă e de ajuns să le opună: atât suspendarea, cât şi juisarea le încerc marcate de un nimic; în fapt, amintirea suspendării o păstrez mai mult, mult mai mult decât

pe cea a juisării — ratată de atât de puțin, ea sucombă sub evidența suspendării. Fără prezent durabil, fenomenul de erotizare nu-mi lasă în fapt nici o amintire, sau doar o amintire abstractă — cea a celei mai perfecte conștiințe, dar a unei conștiințe despre un nimic; o idee perfect clară, dar absolut deloc distinctă — o străfulgerare, dar nici definibilă, nici recognoscibilă fără semn pentru a o recunoaște, care, așadar, se confundă cu un cu totul alt vid; de aceea o putem repeta, fără a o putea descrie sau numi. Nu e vorba de un fenomen saturat, în care excesul intuiției ar cere un surplus de hermeneutică și de descriere conceptuală. E vorba de un fenomen barat, în care surplusul de intuiție asupra conceptului invadează desigur întreg orizontul de manifestare, dar se retrage și dispare numaidecât, astfel încât pe această plajă fără valuri nu rămâne nimic de explicat, de înțeles și de pus în evidență. Despre acest fenomen barat care este erotizarea nu se poate spune nimic, nu se spune nimic nici chiar de către cel ce iubește, cuiva care iubește. Vorbele lipsesc.

Acolo unde nu e nimic de spus, fiindcă nu e nimic de descris, trebuie oare tăcut? Înarmată greu cu scepticismul dogmatic, vulgata filozofică nu se îndoiește: acolo unde nu e nimic de spus, nimic de predicat despre nimic, trebuie tăcut. De altfel, nu trebuie tăcut oare atunci când se împlinește orice adevărată agonie — suferința sportului, a luptei, a durerii și a morții nu scapă oare discursului și descrierii? Nu trebuie tăcut oare atunci când o privim din exterior, iar când o simțim la persoana întâi nu ne retează oare cuvântul? Orice mare suferință, deci orice adevărată juisare, nu rămâne oare mută, și, prin urmare, de nespus? Lucru e valabil poate pentru suferință (deși trebuie să rămânem prudenți), dar în mod sigur nu și pentru juisarea mea. Fiindcă juisarea mea are nevoie și are dreptul să se spună și să se lase spusă, întrucât, spre deosebire de suferință, pentru a juisa trebuie în fapt să recurg la celălalt și să mă adresez lui, trebuie, așadar, să-i adresez cuvântul și să-i aștept răspunsul. Căci — am înțeles-o deja (§ 25) — juisarea (unirea cu celălalt pentru el însuși) se distinge de simpla folosire a celuilalt (servirea de el pentru sine) prin aceea că e vorba în mod paradoxal de celălalt însuși, iar nu de mine; sau

cel puțin de a nu mai distinge între ceea ce ține de mine și ceea ce ține de celălalt; juisez pentru că resimt nu doar resimțirea mea (ca atunci când trupul meu simte un corp), ci resimțirea celuilalt (pentru că trupul meu se expune unui alt trup). Juisez, așadar, asta nu se discută, cum nu se poate discuta faptul că nu juisez decât prin celălalt. Juisarea mea îmi dă un trup, pentru că ea provine de la un trup; or, cum nici unul nici altul nu țin de obiectele sau ființările lumii, în juisare eu nu mă bucur totuși de nimic; sau, mai degrabă, mă bucur de nimic tocmai pentru că mă bucur de celălalt, care nu e nimic din lume. N-am, așadar, nimic să-i spun despre aceasta, neavând de fapt nimic de împărțit cu ea, fiindcă nu ne dăm reciproc decât posibilitatea de a ne *extrage* din lume devenind trupuri. Însuși acest fapt — că n-avem nimic să ne spunem, fiindcă n-avem în comun nimic mundan — ne desemnează însă ca interlocutori inevitabili: ne ghicim, fără fețe vizibile, partenerii unui privilegiu de inexistență mundană. Juisarea mea mă degajează de lume pentru că mă angajează față de celălalt. Astfel, neavând nimic să-i spun, am să-i spun această excepție a nimicului pe care am primit-o de la el și pe care i-am dat-o înapoi. Nu pot vorbi despre nimic, dar pot să-i vorbesc despre asta. Nu-i pot vorbi decât lui de această excepție a nimicului, fiindcă numai el o cunoaște cum o cunosc și eu — fiecare bucurându-se de celălalt. Însuși faptul de a nu avea nimic să-i spun îmi impune să-i vorbesc, fapt prin care juisarea se distinge de toate agoniile, care nu mă privesc decât pe mine și nu se pot spune nimănui. Trebuie să-i vorbesc celuilalt tocmai în virtutea a ceea nu pot vorbi. De aceea, reducția erotică redefinește și regulile limbajului.

Când juisez, de fapt vorbesc. Nu spun nimic despre nimic, ci mă adresez disperat celuilalt. Nu spun decât „Iată-mă!", dar o adresez celuilalt în toate stările lui, deci în toate stările mele; la viitor îi spun „Iată-mă!" cerându-i „Vino!"; la prezent îi spun „Iată-mă!" anunțându-l „Vin!"; la trecut îi spun „Iată-mă!" rugându-l „Încă!" (§ 25). În aceste enunțuri evident nu descriu nimic, nu enunț nimic despre nimic, nu demonstrez nimic despre nimic; ci mă adresez celuilalt într-un mod foarte precis, foarte instantaneu și foarte intim; el știe

exact ceea ce îi cer, anunț și împlinesc; nici o îndoială nu există între noi; știe că aștept ca el să se bucure, că eu tocmai m-am bucurat și vreau ca totul să reînceapă sau să continue; niciodată nu ne-am înțeles atât de bine, atât de repede, fără pierdere, fără ambiguitate și fără reținere. Ne vorbim chiar și atunci când vorbim despre nimic — ne vorbim tocmai pentru că n-am recurs la nimic spus intermediar care să facă obstacol sau să distragă. Doar suspendarea care va interveni în mod inevitabil ne va obliga din nou să vorbim despre ceva, de ceva spus sau de altul, care se va face intermediarul adresărilor noastre reciproce de acum înainte indirecte. Dar acum, în mersul spre juisare, ne adresăm direct unul altuia — spuneri fără spuse, cuvinte despre nimic, pe față către noi și numai noi. Adresarea crește pe măsură ce predicația se stinge.

Nevorbind despre nici un lucru, nespunând niciodată ceva, ne adresăm unul celuilalt în ceea ce trebuie desemnat drept *lucrul* — în fapt non-lucrul prin excelență, ceea ce limbajul predicativ nu poate viza în mod paradoxal decât ca *lucrul* prin excelență. Cel care nu se poate spune decât nespunându-l sau spunând tocmai opusul său — lucrul care întrerupe cursul lucrurilor pentru că face excepție de la lume, de la ființări și de la obiecte. Negația lucrului devine singurul mod de a spune că vorbim fără să vorbim despre vreun lucru din lume. Și această negație nu inversează afirmația cum nu o repetă la un nivel superior, fiindcă ea se abolește într-un mod de limbaj în care nu e nimic de afirmat, nici de negat, pentru că nu mai e vorba de predicate, nici de subiecte, ci de tine și de mine — care nu trebuie să mai vorbim decât doar pentru noi, în afara lumii. Nu pentru a ne descrie, nici pentru a ne cunoaște mai bine, nici pentru a ne întâlni (cum și-o imaginează sufletul candid), ci numai pentru a ne stârni. Ne vorbim pentru a ne excita — ne facem să ieșim din noi înșine ca trupuri erotizate prin cuvinte și, ba chiar mai cu seamă, prin cuvinte. Iată la ce servesc gurile noastre atunci când nu-și dau sărutări.

Vorbim pentru a nu spune nimic, dar totuși nu în zadar: aici nu e însă nici un eșec, nici o tăcere, nici o singurătate, fiindcă vorbim pentru a ne stârni — pentru a ne da reciproc trupul pe care nu-l avem. Căci limbajul nu exercită întotdea-

una o funcție de constatare, enunțând la modul categoric stări de lucruri. Când nu e vorba de lucruri, atunci nu mai e nimic de descris, nimic de predicat despre nimic, nimic de afirmat sau de negat. Dacă spun „Iată-mă!", nu spun nimic care ar putea fi cunoscut și transmis ca o informație; aici pronumele personal trimite la oricine îl rostește și nu desemnează pe nimeni în particular; iar verbul („uite-mă") îi poruncește doar celuilalt ocazional vizat să ia în considerare acest *eu*, și el ocazional. Dacă spun sau aud „Te iubesc, eu cel dintâi!", n-aș putea aștepta în mod rezonabil aici cea mai mică verificare sau infirmare, empirică sau formală — nimeni n-ar putea să atribuie o valoare de adevăr acestui enunț decât cel care îl pune în scenă și care, de altfel, cel dintâi nu poate garanta nimic decât, în cel mai bun caz, o intenție privată, subiectivă, incontrolabilă și întotdeauna provizorie. Totuși, nimeni nu se îndoiește că a spune sau a auzi „Iată-mă!" sau „Te iubesc, eu cel dintâi!" nu are un efect, nu realizează un act, nu provoacă o situație de fapt. De aici trebuie, așadar, să concluzionăm că aceste enunțuri n-au nici un rol enunțiativ, categoric sau descriptiv, ci o funcție performativă: ele nu spun ceea ce descriu, ele fac ceea ce spun. Dacă spun „Iată-mă!" sau „Te iubesc, eu primul!" mă anunț numaidecât drept cineva care iubește pentru că devin efectiv aceasta; chiar dacă o spun fără a gândi sau voi acest lucru, tot pun în scenă ceea ce am spus; întrucât celălalt mă va lua întotdeauna exact drept ceea ce pun în scenă și îl voi minți tocmai pentru că ceea ce spun aceea voi fi — mă voi fi făcut deja cineva care iubește. Cel care iubește face dragostea spunând-o *ex opere operato*, fără a ține seama de capacitățile, nici chiar de intențiile sale. Declarațiile mele — căci e vorba de a declara ceea ce nu este încă, nu de a enunța o stare de fapt deja prezentă — pun în scenă ceea ce enunță. „Te iubesc" sau „Nu te iubesc", „Cred că mă iubești" sau „Nu cred că mă iubești", sau „Cred că nu mă iubești", chiar „Nu ne mai iubim" — toate aceste declarații realizează de fapt ceea ce spun, un lucru care înainte de ele nu era. Încă o dată, cei ce iubesc își declară iubirea așa cum se declară războiul: a spune că iubești echivalează cu provocarea fără întoarcere a acestui fapt. Limbajul erotic nu descrie

nimic, el pune în scenă jurământul sau, mai degrabă, cum această scenă nu face să se vadă nimic, el pune în mişcare erotizarea în care fiecare trup se primeşte de la celălalt fără a se poseda pe sine însuşi. Limbajul permite trupului să se stârnească şi fiecăruia din cei ce se iubesc să prindă trup.

Se înțelege de acum înainte că limbajul erotic nu doar vorbeşte pentru a nu spune nimic, ci spune cel mai adesea orice. Cel ce iubeşte se adresează direct celui care iubeşte în intenția de a-l stârni şi de a primi de la acesta propriul său trup; cei ce iubesc nu încearcă, aşadar, nici o nevoie de a trece prin descrierea obiectelor, de a enunța proprietăți ale ființărilor, nici de a se referi la stări de lucruri; sau, mai degrabă, reducția erotică îi dispensează de aceasta, ba chiar îi abate în mod radical de la aceasta. O iubire începe atunci când fiecare îi vorbeşte celuilalt de celălalt însuşi, numai de el şi de nimic altceva; şi sfârşeşte atunci când resimțim din nou nevoia de a vorbi de altceva decât de celălalt — pe scurt să facem conversație. Cei ce iubesc îşi vorbesc numai pentru a se provoca la erotizare; singuri pe lume, mai precis în afara lumii, ei nu folosesc cuvinte decât pentru a se stârni, niciodată pentru a cunoaşte sau descrie ceva. Ei îşi eliberează astfel cuvintele de orice obligație față de lume şi întâi de toate de datoria de a o cunoaşte. Mai mult, ei nu se folosesc de aceste cuvinte decât pentru a se elibera pe ei înşişi de lume prin punerea ei în reducție erotică şi a accede astfel la trupurile lor respective. Prin definiție, limbajul lor se eliberează de lume şi îi eliberează de aceasta (şi, fără îndoială, reducția erotică e legată de poezie, astfel încât, în adâncul său, orice poezie ar proveni din erotică şi ar conduce aici). Cei ce iubesc vorbesc, aşadar, fără să spună nimic pentru a realiza în întregime reducția erotică; în mod evident ei privilegiază deci lexicurile care descriu cel mai puțin ființările, ba chiar care nu pot spune nici una; şi se întâmplă că aceste lexicuri predispun chiar, mai mult decât altele, la punerea în scenă a erotizării. Cu cât mai puțin spun ceva, cu atât mai mult dau celuilalt trupul său; tu şi cu mine ne dăm trupurile noastre nevorbind decât pentru ca ele să se stârnească. Cuvântul erotic provoacă, aşadar, un limbaj transgresiv — pentru că el transgresează obiectivitatea, ne trans-

portă în afara lumii şi transgresează în consecinţă şi condiţiile sociale (decenţa conversaţiei) şi finalităţile publice (evidenţa cunoaşterii) ale limbajului monden.

Aceste transgresiuni privilegiază, aşadar, lexicurile marginale, excentrice, ba chiar lipsite de sens, care nu spun şi nu descriu nimic şi îi permit astfel trupului să se stârnească vorbind. Mai întâi, desigur, limbajul zis obscen, cel care îl reduce şi pe unul şi pe altul la organele lor sexuale şi nu-i numeşte decât prin numele lor; luând astfel partea drept întreg, desemnându-l pe celălalt prin sexul său (sau nu contează prin ce alt organ, ca în poezia blazoanelor corpului uman), nu spun, nu descriu nimic, nici nu văd chiar nimic, fiindcă un sex rămâne în mod abstract un sex, indistinct de orice altceva; aşadar, sub aceste cuvinte obscene, mă mărginesc pur şi simplu să-l invoc pe celălalt, să-l provoc, să-l suscit; pe scurt, îi dau trupul său nud cerându-i-l pe al meu. Înclinaţia de a numi organele sexuale în modul cât mai trivial posibil n-are nimic lipsit de sens, nici deplasat: e vorba, într-un mod foarte inteligent şi foarte înţelept, de a smulge aceste organe statutului lor de obiecte mundane (numelor lor medicale, fiziologice şi biologice, litotelor care le fac socialmente acceptabile, pe scurt neutralităţii lor non-erotice), de a le face definitiv i-munde — adică nu atât impure, cât în afara lumii, în aşa fel încât să apară ca un trup pur şi simplu. Astfel, nul din punct de vedere descriptiv, cuvântul meu devine pur performativ — pune în scenă punerea în scenă a trupului celuilalt.

E vorba apoi de lexicul în aparenţă cel mai opus, cel al cuvintelor puerile, al acelor cuvinte pe care le spun cei care nu ştiu încă să vorbească corect; copiii care nu-şi spun mai întâi decât afectele şi pasiunile lor, dorinţele şi nevoile lor, folosesc în mod spontan un limbaj liber de orice funcţii descriptive, enunţiative şi cognitive; ei nu ştiu mai întâi decât să vorbească pentru a nu spune nimic (absolut nimic) decât trupul lor; faptul că acest trup se erotizează sau nu, contează puţin aici, chiar dacă limbajul infantil i se supune şi conformează. Cei ce se iubesc pot, aşadar, să se adreseze unul altuia deopotrivă şi alternativ cu vorbe obscene şi cu vorbe puerile. Nimic mai coerent şi pertinent, fiindcă în aceste două cazuri limbajul lor

atinge în mod direct trupul fără intermediar mundan permițându-le, așadar, să se stârnească.

În fine, intervine și un al treilea lexic, aflat și el în aparentă contradicție cu primele două. Înainte de a-l identifica, să reținem că erotizarea se desfășoară ca un proces care n-ar trebui ca atare să-și atingă vreodată sfârșitul său — împlinire fără împlinire, creștere reciprocă a celor două trupuri care se avântă reciproc de la un exces la altul, la infinit. Cuvântul erotic provoacă excesul și nu vrea să spună decât însuși acest exces — și anume că orice împlinire trebuie să devină un nou început. El trebuie, așadar, în mod inevitabil să împrumute cuvinte din teologia mistică care cea dintâi spune și provoacă excesul — excesul unirii, deci al distanței. La fel, procesul de erotizare nu durează decât atâta timp cât spune „încă!". Dar ce înseamnă „încă!"? Nu pot să spun (și să aud) „Iată-mă!", decât auzind (și spunând) și „Vino!", adică ultimul cuvânt al Revelației și, prin urmare, al teologiei mistice care se înrădăcinează în ea. Trebuie, așadar, să concluzionăm că într-adevăr cuvântul erotic nu se poate pune în scenă fără limbajul unirii spirituale a omului cu Dumnezeu, și nu poate face economie de celelalte două lexicuri — cel obscen și cel infantil.

Aceste trei lexicuri suportă în mod egal și indisolubil cuvântul erotic. Ne putem mira de aceasta, dar în nici un caz n-o putem contesta. Nu se va putea obiecta că ele diferă mult prea mult pentru a se potrivi împreună și că e nepotrivit să le amestecăm. Această nepotrivire nu provine în fapt decât din incompatibilitatea — presupusă — a obiectelor la care filozofia și atitudinea naturală le raportează: disproporția între obscenitatea (presupus imundă) și copilăria (presupus inocentă), între obscenitate și copilărie (presupus imperfecte) și divinitate (presupus perfectă). Dar cine oare nu remarcă de îndată că această disproporție și această nepotrivire depind numai de obiecte și de rangurile lor în lume, presupun deci încă o întrebuințare descriptivă și cognitivă a limbajului? Or reducția erotică îi exceptează pe cei ce iubesc din lume, iar limbajul ei nu enunță nimic, ci pune în scenă erotizarea trupului; prin urmare, vorbele nu mai spun aici nimic ființial, nici obiectiv și nici nu trebuie să facă asta; astfel că ierarhiile mundane nu

mai sunt importante pentru cuvântul erotic care poate împrumuta în mod liber toate cuvintele, fără a accepta semnificațiile lor mundane, cu condiția ca ele să-l stârnească pe celălalt să-mi dea trupul meu, iar eu să i-l dau pe al său. Trupul rămâne unica referință a tuturor lexicurilor pe care le folosește cuvântul erotic. Ce importanță mai are semnificația, sensul sau referința mundană a cuvintelor, din moment ce e vorba de a pune în scenă erotizarea și reducția erotică. Am putea merge chiar mai departe: cele trei lexicuri nu doar nu se contrazic, ci se articulează prin analogie cu cele trei căi ale teologiei mistice. Lexicul obscenității ar corespunde astfel căii afirmative — în care îi atribui celuilalt ceea ce pot spune mai clar, mai pozitiv, mai brutal cu riscul de a-l înmărmuri. Lexicul puerilității ar corespunde eventual căii negative — în care îi neg celuilalt orice caracteristică fixă, definibilă și atribuibilă cu riscul de a-l dilua. Iar lexicul teologic ar corespunde aproape căii hiperbolice, în care îl vizez pe celălalt prin procesul excesului neîncetat reluat și al împlinirii fără împlinire, cu riscul de a nu-l înțelege niciodată, cu condiția de a înțelege că doar această neînțelegere se potrivește aici.

Astfel cel ce iubește a prins trup pentru că l-a primit de la celălalt, care i-l dă fără să o știe. Fenomenul celuilalt apare în lumina albă a erotizării. Dar, în finitudinea sa, el dispare de îndată. Și totul trebuie reînceput de la capăt.

V

Despre minciună şi veracitate

§ 29. Persoana naturalizată

Fenomenul celuilalt apare în lumina albă a erotizării. Dar această lumină se stinge în mod ineluctabil în chiar momentul strălucirii sale şi celălalt dispare, aşadar, în însăşi apariţia lui. Desigur, putem reîncepe şi ne vom pune din nou la treabă. Dar va trebui să reluăm totul de la început, de la zero, fără să presupunem nimic, presupunând chiar că nimic n-a fost dobândit. Cu privirile aţintite unul în altul, gata fără încetare să reîncepem, brăzdăm marea. Erotizarea implică o finitudine radicală care ne înscrie într-o facticitate irecuperabilă — cea a unui proces deopotrivă puternic (mai puternic decât mine) şi anclanşat automat (fără mine), ba chiar involuntar (în ciuda mea), dar care durează mai puţin decât mine (cel ce iubeşte şi jurământul său). Dacă ignorăm sau subestimăm acest paradox — cum o fac doctrinele unilaterale ale dorinţei, pulsiunii şi instinctului etc. —, nu doar ratăm distanţa care rămâne între cel ce iubeşte şi erotizarea sa, ci ne scufundăm într-o interpretare psihologică şi morală. Or aici e vorba de o diferenţă formală care ţine de arhitectonica reducţiei erotice: cel ce iubeşte, al cărui avans se realizează în jurământ, vrea infinitul („o dată pentru totdeauna" şi ca aceasta să dureze neîncetat, § 21), în timp ce erotizarea trupurilor încrucişate rămâne din principiu finită (§ 26). Însăşi liturghia în care celălalt îmi dă trupul meu (şi mă individualizează), şi eu i-l dau pe al său

(aşadar, îl individualizez astfel), trebuie să sfârşească prin a se opri fără a lăsa o urmă sau a fixa un sens. Ea dă şi apoi ia înapoi; suspendă ceea ce a împlinit tocmai împlinindu-l; reînchide ceea ce deschide. Această distanţă se marchează mai întâi în timp: atâta timp cât durează procesul de erotizare, celălalt mă individualizează dându-mi trupul meu, şi reciproc; dar de îndată ce intervine suspendarea, nimic nu mai rămâne şi întreg fenomenul trupesc al celuilalt dispare. Din acel moment distanţa temporală încremeneşte ca o frontieră spaţială între trupul meu, care redevine pentru celălalt un corp, şi al său, care redevine pentru mine un corp. De unde ceea ce vom numi *suspiciune*, prin care mă întreb, întrucât a dispărut fără urmă, dacă la urma urmei erotizarea trupului a avut într-adevăr loc sau dacă, presupunând că a avut loc, a schimbat ceva între celălalt şi mine, întrucât totul pare exact ca înainte. Suspiciunea derivă direct din finitudinea temporală a erotizării — nu pot, aşadar, să scap de ea cum nu pot să mă sustrag trupului meu.

Consecinţele paradoxului erotizării riscă să apese atât de greu încât e important să-i lămurim în profunzime contradicţia iniţială. Suspiciunea se iveşte mai întâi din finitudinea erotizării trupului meu, mai exact din temporalitatea acestei finitudini: încă o dată mă izbesc de faptul că procesul de erotizare trebuie să înceteze, că nu poate dura, chiar dacă eu vreau aceasta. Vom nota că această întrerupere inevitabilă interzice şi asimilarea erotizării cu una din funcţiile fiziologice vitale (care nu se întrerup niciodată, cum sunt respiraţia sau bătaia cardiacă); ba chiar cu alte funcţii fiziologice, şi ele temporare şi care trebuie repetate, dar care răspund unor nevoi biologice irepresibile (nimeni nu poate trăi mult timp fără să bea, să mănânce sau să doarmă). Fiindcă erotizarea nu are nimic obligatoriu, nici permanent, nici necesar, iar experienţa dovedeşte că putem să ne dispensăm de ea pentru mult timp, şi chiar cu totul, fără să murim, ba chiar din contră. Suspendarea nu întrerupe de altfel procesul de erotizare, ea îi defineşte cursul — altfel cum să-i înţelegem neliniştile, puerile, dar obsesionale, privitoare la prea marea rapiditate a orgasmului sau, invers, dificultatea de a ajunge la el? Suspendarea

nu întrerupe atât erotizarea, cât îi atestă contingența — erotizarea nu durează, pentru că ei ca atare îi aparține faptul de a putea să nu se producă. Stopându-se în mod limpede, erotizarea se dovedește facultativă și superficială — de îndată risipite, puterea și violența ei nu fac decât să întărească decepția. Sfârșindu-se, erotizarea trasează o frontieră între un înainte și un după; dar mai ales vidul final aruncă o iremediabilă suspiciune asupra efectivității începutului; între cei doi dispare manifestarea celuilalt în persoană, deci și bucuria de propria mea individualitate pe care o primeam de aici. Fiindcă odată erotizarea suspendată (§ 26), trupul celuilalt dispare drept ceea ce mi-l dădea pe al meu; trupul meu nu mai resimte miraculoasa non-rezistență a trupului unui celălalt, ci rezistența regăsită a unui (alt) corp. Nu doar trupul celuilalt se retrage, ci ajung să bănuiesc că în realitate n-a existat niciodată un alt trup, ci doar un alt corp.

Suspiciunea merge chiar mai departe. Căci dacă orgasmul, acest fenomen barat, nu arată nimic, nu lasă nici o amintire și nu lasă nimic de spus (§ 28), cum ar putea să-mi dea acces la celălalt în persoană? Același orgasm, întotdeauna fără conținut explicitabil, se potrivește de drept oricărei persoane posibile, fiindcă n-o manifestă pe nici una în particular. Indescriptibilă și instantanee, juisarea rămâne abstractă, deci anonimă; nu vizează, ca atare, pe nimeni. Două argumente confirmă această impersonalitate sub forma unor întrebări de altfel sinistre. Mai întâi, se bucură oare celălalt în același timp și de aceeași plăcere ca și mine? Știu foarte bine că numai erotizarea mea nu mă va învăța niciodată nimic despre aceasta și că va trebui să mă mulțumesc cu cuvântul său, așadar în fapt cu încrederea mea în cuvântul său, care se sprijină la rândul său, în ultimă analiză, pe jurământ; pentru a judeca juisarea celuilalt sunt, așadar, condus la depășirea erotizării. Apoi, presupunând că am împărtăși realmente același orgasm, acest fapt e de ajuns să ne deschidă un acces de la unul la altul? Dacă însă cuvântul său nu i-o confirmă, dacă al meu nu i-o mărturisește, erotizarea singură nu va putea nimic aici; și chiar cuvintele noastre încrucișate nu vor putea nimic, dacă nu ratifică jurământul care se dovedește astfel mai originar decât eroti-

zarea. Intuiția erotizării permite trupurilor noastre să se încrucișeze, dar nu să ne întâlnim fiecare în persoană — aici e nevoie de semnificația jurământului (§ 21). Așadar, nici unul dintre noi nu juisează în persoană, nici de vreo altă persoană în persoană. Fenomenul barat nu merge până acolo: între trupul erotizat și persoană distanța rămâne.

De acum înainte măsor mai bine ce amenințare comportă automaticitatea trupului meu erotizat — puterea sa de a se stârni de la sine însuși în mine și, prin urmare, de a mă stârni fără mine, ba chiar în ciuda mea. Această putere eu n-o suport de altfel întotdeauna; o și exercit atunci când încerc să-i dau trupul său erotizat celuilalt în ciuda sa, împotriva voinței lui — un dar pervers, mai rău decât un viol, fiindcă îi voi smulge chiar și consimțământul la controlul meu asupra lui. Așadar, erotizarea trupului nu-l atinge întotdeauna, nici în mod necesar pe celălalt în persoană, nici pe mine — ea ne poate subjuga și pe unul și pe celălalt împotriva dorinței noastre, în fapt contra dorinței noastre; dar, dacă trupul se poate erotiza împotriva voinței și dacă nici o persoană nu poate fi concepută fără o voință liberă (aceasta o știm cel puțin în mod negativ), atunci trebuie să concluzionăm că erotizarea nu atinge niciodată persoana. Erotizarea nu face caz de persoane, ci prin lipsă și neputință ea nu face aici vreo diferență, pentru că nu vede niciodată vreuna, pentru că nu pune niciodată pe nimeni în joc. Această concluzie antrenează o alta, negativă și ea. Dacă, pe de-o parte, finitudinea erotizării face ca ea să fie nevoită să se oprească, așadar, în cel mai bun caz, ca ea să poată reîncepe, cum, pe de altă parte, ea nu atinge niciodată pe nimeni în persoană, ci rămâne în purul anonimat al unui celălalt în general, nu avem, așadar, nici un motiv să excludem faptul că repetabilitatea ajunge în cele din urmă la *substituirea* unui celălalt cu un altul. Dacă erotizarea nu atinge niciodată pe nimeni la persoana întâi, oricine poate să-și facă aici treaba sau, cel puțin, nimeni n-ar putea fi exclus din această afacere. Și de fapt chiar așa se petrec lucrurile în imensa majoritatea a cazurilor: finitudinea permite, ba chiar pare să reclame o înmulțire indefinită a celorlalți ceruți de erotizarea mea care trebuie să reînceapă neîncetat; astfel clonați

(şi clonaţi fără nici un original, întrucât le lipseşte orice personalitate), aceşti ceilalţi se reduc de acum înainte la umilitoarea funcţie de simpli „parteneri" aruncaţi în erotizare, dar, în mod paradoxal, aruncaţi în afara reducţiei erotice, unde ei redevin simple obiecte, instrumente de care mă folosesc pentru a-mi stârni trupul. Din moment ce erotizarea nu atinge niciodată persoana sau cel puţin nu poate niciodată pretinde sau asigura aceasta, nimeni nu mai apare indispensabil. Totuşi, erotizarea proliferează cu atât mai mult cu cât în acest deşert nimeni nu o fixează.

De aceea, finitudinea mai întâi temporală (suspendare), apoi formală (suspiciune) face erotizarea să eşueze în largul persoanei (substituţie). Eu îmi primesc de la celălalt trupul meu şi i-l dau pe al său, dar fulgerul alb al orgasmului ne estompează unul în celălalt, ne amestecă unul cu altul şi, în cele din urmă, nimeni nu apare. Prin nimeni înţeleg aici, într-un sens negativ, această inimă a unui celuilalt, oricare ar fi el, a cărui dispariţie mi-ar interzice în mod radical să-l iubesc. Sau, pozitiv spus, ultima individualizare posibilă (*haecceitas*-ul filozofilor), care nu mai e definită de formă sau materie, număr sau cantitate, pe scurt nu de lume şi natură, ci de vizatul pur al celui ce iubeşte în reducţie erotică. Sau încă, funcţia persoanei este aceea de a evita ca un celălalt să se reducă în erotizare la un simplu rol, aşadar aceea de a-i pretinde nesubstituibilitatea prin care persoana nu mai echivalează cu *persona*, cu masca şi rolul din teatru. Trebuie să concluzionăm că erotizarea neutralizează persoana, o reaşează sub jugul lumii şi o coboară la anonimatul orgasmului, pe scurt o naturalizează. A naturaliza înseamnă a îmbălsăma un cadavru ca el să se păstreze ca un obiect şi să dea iluzia că rămâne acolo în persoană, deşi aparţine morţii. Faptul de a naturaliza persoana postulează astfel a produce o distanţă între aparenţa unei persoane şi această persoană însăşi — ceea ce permite deschiderea locului minciunii erotice. De acum înainte nu mai e vorba doar de suspendarea trupului erotizat şi de întoarcerea sa la corp (§ 26), ci, mai radical, de suspiciunea retrospectivă că în sânul erotizării eu nu mă bucuram în fapt de nimeni în particular (deşi întotdeauna de o persoană în general). Şi dacă, mă

întreb, în erotizarea însăşi nimeni nu mi-ar apărea vreodată în persoană?

În lipsa persoanei, trupul devine din auxiliar erotic un intermediar între mine şi celălalt, apoi un ecran între noi. De unde o suspiciune propriu-zis erotică, care măreşte distanţele între celălalt şi trupul său, între trupul meu şi persoana mea şi în cele din urmă între cei ce se iubesc. Această suspiciune nu atacă numai certitudinea, ea se ridică împotriva asigurării înseşi (§ 3); nu e vorba de o îndoială (epistemică, despre nişte obiecte), ci de o *suspiciune* (erotică, despre celălalt). De acum înainte presupun că, în ciuda reducţiei erotice radicalizate sau mai degrabă din cauza ei, s-ar putea ca eu să nu iubesc aici în persoană, fiindcă trupul mi-l pot primi *în ciuda* mea; presupun, aşadar, că nici celălalt nu se mai bucură aici în persoană, fiindcă şi el poate face astfel încât să-şi primească trupul său de la celălalt *în ciuda* acestuia (o ştiu — adesea i-o chiar impun!). De aceea, în loc să întărească jurământul, erotizarea i se substituie şi îl descalifică, întrucât compromite posibilitatea pentru fiecare din cei ce se iubesc de a spune „Iată-mă!" — fiindcă nici unul nu mai intră în joc aici în persoană, nici nu-şi manifestă persoana sa. Reducţia erotică suferă o înfrângere ineluctabilă pentru că ea rezultă din însăşi radicalizarea ei. Vina nu-i revine nimănui — nimeni n-a greşit: e vorba de un deficit de persoană. Aporia ţine de însăşi finitudinea reducţiei erotice: erotizarea sfârşeşte prin a sfârşi şi — iată oroarea — nu se moare din asta. Nu se moare din dragoste — iată oroarea. Iubirea se reface aşa cum „ne refacem viaţa" — iată oroarea. Dacă supravieţuim sfârşitului erotizării, atunci iubirea n-are rang de absolut.

§ 30. Distanţa şi decepţia

Nu pot depăşi pentru moment acest dezastru, dar îmi rămâne posibilitatea de a-l descrie. E vorba într-adevăr de un dezastru şi nu numai, nici în primul rând, de o înfrângere contingentă. Înainte de orice consideraţie morală sau psiho-

logică, trebuie să recunoaștem aici o aporie de principiu care ne împiedică: dacă rămânem la distanță unul de altul, dacă nu mai ajung să mă manifest în persoană celuilalt, nici el mie, acest lucru nu rezultă dintr-o voință rea sau slabă, ci dintr-o distanță mai originară — distanța fiecăruia dintre noi față de sine însuși. Fiindcă trupul meu erotizat rămâne la distanță de mine însumi în persoană, ca și al său de persoana lui. Fiecare dintre noi rămâne, fie că vrea sau nu, în retragere față de persoana celuilalt, pentru că mai întâi propriul trup erotizat îl ține în retragere față de propria sa persoană. Și cunosc bine această imposibilitate, care ține de finitudinea mea; pe de-o parte, mă identific în și prin trupul meu, care mă individualizează în ultimă instanță (§ 22); pe de altă parte, atunci când se erotizează, trupul meu se erotizează în contact cu un alt trup, se anclanșează în mod automat (§ 27), până acolo încât procesul se suspendă de la el însuși (§ 26) — scapă, așadar, cu dublu titlu deciziei și voinței mele; orice persoană cuprinde însă voința liberă (sau cel puțin voința de a acționa ca și cum s-ar bucura de libertate, § 19); prin urmare, trupul erotizat și finit contrazice persoana din mine. Dacă, pentru a se atinge în mod hotărât pe ea însăși, o persoană trebuie să poată să se hotărască întotdeauna la..., atunci erotizarea trupului meu ipotechează propriul meu acces la persoană în mine. Lipsindu-mi hotărârea, intru în suspiciune față de propriul meu trup. Și dacă îmi lipsește celălalt, cum aș putea să i-o reproșez în mod serios, fiindcă eu cel dintâi îmi scap mie însumi risipindu-mi propria-mi persoană în trupul meu erotizat?

Pot vorbi oare aici chiar de o minciună? Nu, fără îndoială, afară numai dacă admitem că e vorba de minciuna mea mai întâi față de mine însumi, și nu față de celălalt. Nu, fără îndoială, afară numai dacă recunoaștem faptul că e vorba de o minciună formală într-un sens extra-moral: nu (mă) mint într-un sens moral, pentru că nu depinde de mine să nu (mă) mint sau, mai exact, să abolesc distanța dintre trupul meu erotizat și persoana mea inaccesibilă. N-am în mod radical posibilitatea de a aboli această distanță; finitudinea mea erotică se impune drept imposibilitatea fenomenologică de a realiza în persoană *mine*-le care ar spune în adevăr „Iată-mă!".

O dată mai mult, inautenticitatea precedă în mod originar autenticitatea sau — ceea ce în reducție erotică se reduce la același lucru — minciuna (în sens extra-moral) precedă și determină adevărul. Să notăm că într-adevăr alternativa erotică între minciună și veracitate se substituie cuplului metafizic al adevărului cu falsitatea. Cu această altă diferență că de acum înainte ordinea întâietății se inversează: în loc ca adevărul să manifeste și falsitatea manifestându-se mai întâi el însuși (*veritas index sui et falsi*), aici minciuna se oferă deodată în deplină inteligibilitate (urmând contradicția dintre trupul automat și voința persoanei), în timp ce veracitatea nu se înțelege decât prin derivație, până într-atât rămâne ea cel mai adesea problematică. Veracitatea pare cel puțin problematică întrucât implică autenticitatea, așadar o transparență pură de sine pentru sine (desigur pentru celălalt, dar mai întâi pentru mine), care compromite din principiu erotizarea automată a trupului. Cine poate pretinde că a experimentat (nu spunem că a văzut) în lumina albă a orgasmului cutare persoană nesubstituibilă ca atare? Nimeni fără îndoială nu poate pretinde *aici* statutul de persoană. Din contră, chiar în cele mai mari străluciri am simțit întotdeauna, fie și numai pentru o clipă, distanța reziduală și lipsită de speranță a celuilalt față de mine, simplă replică a unei distanțe mai atroce — cea a propriului meu trup față de propria mea persoană. Aștept dezmințirile.

De aici trebuie, așadar, să concluzionăm nu doar că minciuna trebuie să fie descrisă prima, pentru că ea se înțelege singură, în timp ce veracitatea rămâne problematică, deci puțin descriptibilă, dar și că minciuna atestă mai multă onestitate decât ea. Într-adevăr, veracitatea vrea să ne iluzioneze, așa cum se iluzionează pe ea însăși atunci când pretinde că nu minte spunând „Iată-mă!", mai comun „Te iubesc!", deși știe (sau presimte) că, erotic vorbind, nimeni nu poate realiza aceasta — tocmai pentru că doar o singură persoană ar putea-o face, în timp ce nici un trup erotizat nu accede la persoană. Dacă veracitatea ar dori să-și merite numele, ea n-ar pretinde „Spun «te iubesc!», sunt sincer, mă arăt în persoană"; ar recunoaște invers că, erotic vorbind, chiar și cu cea mai bună intenție din lume nu mă arăt niciodată în persoană, pentru că

persoana scapă erotizării automate a trupului meu. Veracitatea n-ar deveni credibilă decât *ne*pretinzând să fie autorizată de sinceritatea ei intimă pentru a spune un adevăr inaccesibil, ci jucând onest jocul cine minte câştigă, pentru a regăsi astfel un sol fenomenologic solid — cel al unei inautenticităţi de plecare, în care mă ştiu în mod originar la distanţă de mine însumi. Din acest paradox trebuie să tragem o concluzie imparabilă: cel ce iubeşte, care se cunoaşte drept cineva care iubeşte şi mai cu seamă în situaţie de erotizare, n-ar trebui să pretindă niciodată să spună „Te iubesc!", nici „Iată-mă!", fiindcă ştie distanţa lui faţă de el însuşi. Cel ce iubeşte ar trebui să spună doar „Te voi iubi încă — după" (§ 19). Veracitatea lui depăşeşte de departe sinceritatea totdeauna suspectă.

Pe fondul unei atare determinări extra-morale a distanţei dintre persoană şi erotizare pot examina acum conduita imorală care alege să mintă în sens moral, să folosească posibilitatea de a înşela. Ce se întâmplă aici şi cu ce drept o putem condamna moral? Va trebui să operăm distincţii, dar în toate cazurile va fi vorba de aceeaşi înşelăciune: de faptul de a pretinde că dând celuilalt trupul său îi dau şi persoana mea; strict vorbind, ar fi vorba de o înşelăciune asupra persoanei.

În primul caz nici un mister: pescuim repede şi bine, chiar foarte bine, cu cât mai puţin fraze sau preliminarii, chiar fără urmă de jurământ; „Iată-mă!" se reduce la „Mergem?" (chiar „Unde mergem?"); în principiu, fiecare spune că are aici de câştigat, dar în realitate trebuie evident să plătească preţul erotizării redusă astfel la ea însăşi: renunţarea la a aştepta cea mai mică persoană de la celălalt, deci mai întâi renunţarea la a se manifesta pe sine în persoană. În această dublă depersonalizare nu doar nu mai am de a face decât cu „parteneri" echivalenţi, indiferenţi şi fără urmare, dar eu însumi nu le sunt decât un „partener" în plus, fără nume, nici sens. Indiferenţa care-l îngroapă pe celălalt în bruma anonimatului mă reţine dincoace de mine însumi. Minciuna constă aici chiar în a nu pretinde că doresc să acced la fenomenul celuilalt, prin urmare nici la mine însumi. O dată cu *plasa de pescuit*, încrucişarea trupurilor se inversează: ea nu mai serveşte decât la a ne interzice statutul de fiinţe care iubesc, la a ne separa

unul de altul, la a mă izola. Nu, nici chiar la a mă izola, fiindcă solitudinea implică încă individuația, în timp ce echivalența „partenerilor" care mi-i face indiferenți mă face de asemenea anonim. Nu mai am nici măcar mijloacele de a rămâne singur, pentru că nu mai sunt nimeni.

Cel mai adesea mi se oferă o altă situație: seducția curentă, în care rămâne un mic mister, pretenția măcar la un mic secret: vreau să-l conving pe celălalt, deci mai întâi pe mine însumi, că am putea, poate, într-o zi, de ce nu?, să sfârșim prin a schița un jurământ. În realitate nu cred deloc că aș putea merge până acolo (și asta mă asigură împotriva riscului de a mă prinde în joc, deci de a mă lăsa antrenat în a împinge aventura mai înainte), dar încerc să-l fac pe celălalt s-o creadă, ca el să se abandoneze la ceea ce nu-i voi da niciodată (pe mine, în persoană), dar ca el să-mi dea ceea ce aștept și nimic altceva — propriul meu trup. În *vorba dulce* (cum i se spune), vorbim amândoi cu rea-credință; mai întâi eu, fiindcă pretind să schițez un jurământ, deși vreau erotizarea fără jurământ; apoi celălalt, fiindcă știe perfect acest lucru, dar pretinde că nu bănuiește minciuna mea. Această rea-credință poate lua două figuri distincte, dar care converg. Sau celălalt vrea același lucru ca mine (trupul său fără jurământ) și mă minte la rândul său; această minciună împărtășită, onestă ca să spunem așa, ne reconduce la cazul precedent — plasa de pescuit proaspătă și veselă, ca toate războaiele murdare care nu se mai sfârșesc. Sau unul din cei doi, pentru a simplifica să spunem celălalt, ghicește minciuna, dar preferă să riște; nu că m-ar iubi mai înainte ca o ființă care iubește în mod veridic, ci pur și simplu pentru ca să primească trupul său erotizat de la mine, chiar fără jurământ, potrivit principiului de bun-simț că e mai bine ceva decât nimic; celălalt se minte astfel pe el însuși disimulându-și minciuna mea totuși destul de vizibilă; își însușește reaua mea credință și ratifică renunțarea noastră comună la a ne spune: „Iată-mă!", și la a ne risca în persoană. Printr-o consecință logică el își va primi trupul său erotizat, dar fără nimeni ca să i-l dea, nici (el însuși ca) nimeni pentru a-l primi. Imoralitatea vorbei dulci ține, așadar, întâi de toate de minciuna mea (de faptul de a-l face să se creadă că mă arăt în

persoană și vreau să văd o persoană, deși nu doresc decât să-mi sporesc propriul trup fără a datora nimănui nimic); apoi de minciuna (implicită sau explicită) a celuilalt, care o ratifică pe a mea. Sub aceste două forme minciuna constă aici în a ne pretinde că suntem cei care se iubesc care însă nu vrem să devenim. În vorba dulce devenim amanți de vodevil, altfel spus, în regim de reducție erotică, aparențe de amanți, minciuni de amanți.

Dar această figură (vorba dulce) sugerează o nouă posibilitate, capitală fără îndoială: dacă minciuna constă în a încerca să-ți primești trupul fără a te pune pe tine însuți în joc ca persoană (prin jurământ), cum de altfel nu-mi pot primi deloc trupul de la celălalt fără a i-l da pe al său, de aici ar trebui oare să concluzionăm că nu pot cu adevărat să-i dau celuilalt trupul său decât dacă mă pun în joc cu adevărat în persoană? Veracitatea n-ar conduce atunci la inversarea raportului între jurământ și erotizare? În loc de a presupune că jurământul trebuie să se întărească prin erotizare, ba chiar să se rezolve în aceasta (cum am admis până acum, § 22–24), n-ar trebui să luăm în seamă și posibilitatea inversă? Posibilitatea ca erotizarea să nu ajungă să realizeze *cu adevărat* încrucișarea trupurilor (și anume ca fiecare să-i dea celuilalt trupul pe care nu-l are, și reciproc) decât dacă fiecare îl dă și îl primește în persoană (fără a-l fura pe al meu refuzându-i-l celuilalt pe al său), așadar cu condiția de *veracitate* a jurământului. În această ipoteză jurământul ar pune condiția de realizare a încrucișării trupurilor pentru că ar preceda-o, s-ar elibera și ar putea merge mai departe decât ea — suspendând suspendarea. Dar atunci jurământul ar putea desfășura erotizarea după placul și după voia ei — o erotizare liberă (§ 35)?

Vine apoi cazul unei minciuni pure, radicale și periculoase: *infidelitatea*. Minciuna cea mai pură, pentru că aici pentru prima dată trebuie să mint în cuvinte pe cineva în mod explicit, deschis și, prin urmare, sincer. Sincer, fiindcă mincinosul sfârșește întotdeauna prin a trebui să convingă pe cineva că nu minte, spunându-i față în față, ochi în ochi, cât mai sincer cu putință: „Îți spun adevărul"; de altfel, un mincinos adevărat se recunoaște cel mai adesea după faptul că știe să mintă;

iar a şti să minţi înseamnă a şti să spui „Ştii bine că nu ştiu să mint" sau „Ai încredere în mine". În cazurile precedente (plasa şi vorbele dulci), minciuna nu cerea deloc aşa ceva, îi era de ajuns să nu spună nimic pentru a fi deja comisă în chip desăvârşit; aici el trebuie să o facă, să o continue şi să o confirme neîncetat. Încă o dată sinceritatea se înţelege perfect cu minciuna şi se opune la modul absolut veracităţii.

Minciuna cea mai radicală: nu-mi dublez doar una din intenţiile mele prin alta, de exemplu intenţia aparentă şi mincinoasă (pretenţia la jurământ) prin intenţia efectivă (dorinţa de a-mi fura trupul); aici dublez o persoană, cea pe care continuu să pretind că o iubesc în public, printr-o alta, cea pe care pretind că încep să o iubesc în privat. În fapt nu o dublează pe una prin alta, ca şi cum ele s-ar aduna pentru a-mi da două în loc de una, în plus cu dificultatea alegerii; nu le dublez întrucât nu o dublez pe una cu alta în sensul în care „a dubla" înseamnă „a trăda"; în fapt o trădez pe una prin alta, aşa cum un agent dublu trădează ambele părţi şi pe una prin cealaltă. Acest celălalt, pe care pretind că-l iubesc în public, nu-l iubesc de fapt pentru că nu vreau nici să-l ating în persoană, nici să mă arăt în persoană în faţa lui. Cât despre cel pe care pretind că îl iubesc în privat, nu-l iubesc în fond, pentru că nu o pot face: cum trebuie să mă rezerv pentru cealaltă minciună, nu pot să mă avansez în persoană fără rezervă, aşadar nu mă manifest ca atare şi mint din nou; această lipsă de veracitatea îmi interzice să-i cer celuilalt ca el să se facă avans în persoană; nu pot decât să negociez cu el un compromis — jumătatea mea de măsură pentru jumătatea lui de măsură; dar aceste două jumătăţi de măsuri produc între noi cel puţin o minciună completă, dacă nu două. Mă regăsesc prins între minciuna publică şi minciuna privată, eventual dublă şi care dublează. Mint de două ori. Mai rău: cum trebuie să-mi joc rolul dublu care conduce în mod ineluctabil la o minciună dublă, nu mai pot să ajung la nimeni (unul rămâne prea aproape, celălalt prea departe), nici să mă manifest pe mine însumi în persoană.

De unde extremul pericol al acestei minciuni care îl dublează pe celălalt şi pe mine: nu mai e nimeni în faţa mea şi

mai ales eu nu mai sunt aici pentru nimeni, pentru că eu însumi nu mai sunt nimeni. Şi această minciună nu se mai poate opri, încă şi mai puţin poate fi prinsă: trebuie să te scufunzi, să te îmbraci şi să te pierzi în ea fără speranţă de întoarcere. Căci pentru a mă sustrage celor doi pe care îi înşel trebuie nu doar să le disimulez persoana mea, dar şi să-mi construiesc o dublă personalitate pentru o viaţă dublă; dar dobândind două personalităţi, mă pierd ca atare tocmai pentru că nu mai am pe nimeni de pierdut sau de salvat. Minciuna cea mai periculoasă cere ca eu să mă pierd *cu adevărat* în persoană. Spre deosebire de cele două cazuri precedente, minciuna nu disimulează persoana veridică, o ucide. Sub masca minciunii, eu nu mai sunt nimeni. Şi iată singurul adevăr la sfârşit — nu mai sunt nimic decât o mască, care nu mai ascunde pe nimeni.

Pentru a ieşi din acest mormânt să nu ne imaginăm că e de ajuns „să ai curajul" de „a spune adevărul" „partenerului", anunţându-l că „S-a terminat!" şi atribuindu-i statutul de „fost" (unul în plus). Aceste formule triviale până la insignifianţă disimulează prost zădărnicia demersului. Căci prin această ultimă violenţă mărturisesc pur şi simplu unuia din ceilalţi că l-am minţit — ceea ce nu aboleşte desigur cu nimic această minciună, nici nu restabileşte veracitatea pe care i-o datorez prin jurământul anterior. În privinţa „onestităţii", departe de a ieşi din minciuna mea, o consacru în factualitatea şi evidenţa ei: admit că am minţit, dar nu restabilesc nici o veracitate, nici un adevăr. Mai mult: chiar dacă aş putea să-l fac să dispară pe celălalt înşelat şi să-l fac să treacă prin profituri şi pierderi, ca şi cum n-ar fi spus, făcut, nici iubit niciodată nimic, minciuna rămâne în sarcina mea; căci n-aş putea să mă mint destul pentru a nu mai şti că jurământul, pe care am pretins că-l împlinesc în trecut, acum nu mai valorează nimic; ştiu că m-am înşelat — am spus falsităţi, am dezamăgit aşteptarea celuilalt, m-am iluzionat pe mine însumi. Chiar dacă nu mai înşel pe nimeni (nimic mai puţin sigur în fapt), *m*-am înşelat încă pe mine însumi; minciuna mi-a infectat trecutul şi niciodată prezentul meu nu va acoperi veracitatea ei. Prin urmare, cum voi mai putea postula acum o nouă veracitate — dacă pe viitor riscă şi ea să se întoarcă în minciună? Pot să

mă declar în mod sincer veridic — dar aceasta nu dovedeşte nimic, fiindcă altă dată am mințit în mod sincer; protestul meu nu înşală pe nimeni — fiindcă am înşelat deja pe cineva. Am început înşelându-mă, apoi înşelând; dacă am putut să mint chiar prima dată, chiar cu un singur celălalt, de ce nu aş reîncepe din nou?

Odată naturalizată persoana (§ 29), minciuna se dovedeşte astfel orizontul mai întâi extramoral (distanța), apoi moral (decepția) al erotizării. Eu, cel care iubesc, ar trebui oare să mă acomodez cu ea sau aş putea spera să o depăşesc? În orice caz trebuie să o înfrunt, fiindcă reducția erotică nu se joacă nicăieri altundeva.

§ 31. Raptul şi perversiunea

Deşi o practic totuşi atât de des şi atât de uşor, în realitate nu pot să suport minciuna. Nimeni nu poate tolera, cel puțin în reducție erotică, ca celălalt să-l mintă — prefer de departe ca el să-mi declare că nu mă mai iubeşte sau chiar că mă urăşte, mai degrabă decât să-mi facă un jurământ fals. Eu însumi mint cel mai adesea din laşitate, nu cu o intenție fermă, nici printr-o stratagemă cântărită; nu mint aproape niciodată ochi în ochi, întrucât pentru asta e nevoie de caracter şi chiar de un curaj pervers; nu mărturisesc niciodată fără jenă sau ruşine că am mințit; şi chiar pentru a mi-o spune mie însumi trebuie încă să-mi caut scuze. De ce nu pot privi în față ceea ce fac atât de adesea cu plăcere? Fără îndoială pentru că la limită minciuna va anula reducția erotică în întregime, întrucât se înscrie direct în aceasta şi nu se concepe decât plecând de la ea. Dar întâi de toate pentru că nici o ființă care iubeşte — persoana care a plătit prețul avansului şi al erotizării — nu poate tolera cu calm şi indiferență ca celălalt să se joace cu ceea ce costă şi revelează ele, şi în mod sigur nu cu celălalt care iubeşte, celălalt al jurământului şi al orgasmului. Căci minciuna sa nu mi-l fură numai pe el însuşi, ci şi ceea ce am primit de la el — trupul meu erotizat, deci într-o parte esenți-

ală pe mine însumi. Dacă, în minciuna sa, celălalt nu mi l-ar lua înapoi decât pe el însuşi, în cele din urmă aş supravieţui printr-o contra-minciună, printr-o substituire. Dar el mă ia înapoi de asemenea şi mai cu seamă pe mine însumi, fiindcă el nu-mi mai dă trupul meu, acest trup pe care nu pot să mi-l dau mie însumi şi pe care nu-l obţin decât de la el. Mai rău încă: suspendând acum darul trupului meu, cum acest dar nu lasă nici urmă, nici amintire (§ 26), celălalt anulează astfel întreg trupul meu trecut; suspendând punctul-sursă, el anulează şi reţinţiile. Dacă celălalt mă minte, m-a minţit, prin urmare, întotdeauna — şi atunci nu doar nu mai am trupul meu, dar nici nu l-am avut vreodată. E, prin urmare, de la sine înţeles că nimeni care iubeşte nu poate tolera nici măcar o clipă minciuna declarată în faţă de celălalt, până acolo încât ajunge să prefere orice dezminţire absurdă, ba chiar să se mintă pe sine însuşi, pentru a nu trebui să înfrunte această minciună în faţă. Dar ce poate cel care iubeşte, dacă nu mai e mulţumit de această iluzie şi vrea să depăşească efectiv decepţia — poate să reducă distanţa dintre el şi celălalt, adică între el însuşi şi trupul erotizat pe care l-a primit de la celălalt?

Cel ce iubeşte poate pretinde mai întâi să restaureze în mod efectiv veracitatea încă de la încrucişarea trupurilor, revendicând ca persoana mea de fiinţă care iubeşte şi cea a celuilalt să se manifeste şi să se realizeze în mod direct în trupul erotizat. Altfel spus, pretind că, *pentru mine* cel puţin, îl realizez perfect pe „Iată-mă!" în trupul meu; mai mult încă, pretind că, erotizându-se, trupul meu pune în evidenţă persoana mea; pe scurt, că am erotizarea personală, transparentă şi sinceră. Această ambiţie delirantă produce în mod ineluctabil inversul a ceea ce promite: ea întăreşte minciuna neţinându-şi promisiunea. Dezamăgeşte mai întâi pentru că promite sinceritatea care rămâne o iluzie a subiectivităţii metafizice — că mă pot face egal şi transparent pentru mine însumi — şi care contrazice avansul celui ce iubeşte în reducţia erotică. Dezamăgeşte apoi pentru că finitudinea erotizării (nimeni nu poate juisa fără sfârşit) mă face întotdeauna să dispar la capătul erotizării şi să nu mai fiu aici pentru celălalt, ba chiar mă incită să substitui un alt celălalt celui dintâi. Acest delir al sincerităţii

dezamăgește în fine și mai cu seamă pentru că presupune realizat faptul pe care minciuna îl compromite în însăși posibilitatea lui — ca trupul meu să împlinească jurământul nostru sau să pună în scenă persoana mea. Revendicând o sinceritate în trupul meu erotizat, nu doar delirez, mint cu atât mai mult cu cât mă mint.

De aceea, foarte repede, cel care iubește se dotează cu o altă tactică; cum nu poate pretinde că produce pentru el însuși veracitatea potrivit trupului erotizat, el o cere *din partea celuilalt*. Și cum cel care iubește în delir pretinde că un trup poate împlini un jurământ sau pune în scenă o persoană, își imaginează faptul că a pune stăpânire pe trupul celuilalt e de ajuns pentru a se asigura de persoana lui. Această absurditate erotică, inevitabilă totuși în acest moment al logicii fenomenului amoros, o vom numi *rapt*. Evident, raptul se contrazice și accentuează minciuna. Mai întâi, pentru că presupune că trupul ne face să accedem la persoană, deși el o întunecă. Și, de asemenea, pentru că ratează această persoană cu atât mai mult cu cât exercită asupra trupului său o constrângere și îi suspendă până și cea mai mică voință liberă. Anularea voinței și, prin urmare, suprimarea persoanei celuilalt — iată de altfel ce anume încearcă raptul atunci când se exercită în mod paradoxal fără a recurge la violența fizică; și într-adevăr putem pune stăpânire pe trup ca trup și împotriva voinței lui; e de ajuns să ne servim de una din proprietățile sale esențiale — automatismul său, excitarea sa fără sau în ciuda celuilalt; pentru a pune stăpânire pe el e de ajuns, așadar, să-l constrângem să se excite și să juiseze în ciuda voinței sale; sau, mai degrabă, întrucât ca atare el se excită în mod automat (fără, ba chiar împotriva oricărei voințe libere), nici măcar nu trebuie constrâns, cu condiția să urmeze în mod spontan mișcarea sa irepresibilă. Nu e nici o nevoie să i se impună un consimțământ (întotdeauna el a consimțit deja), fiindcă el nu consimte decât la propria sa automaticitate. Absența aici a violenței fizice deschide calea unei violențe mai rele, violența împotriva voinței, care neagă în sens propriu persoana.

Dacă raptul se exercită, din contră, cu violență fizică, el nu se contrazice mai puțin, accentuând aici o altă minciună. Să

presupunem într-adevăr că pentru a reduce minciuna cel care iubește exercită o violență asupra celuilalt; pentru a pune stăpânire pe persoana sa, el nu mai contează, așadar, nici măcar pe trupul său automat; renunță să treacă prin juisarea lui și se dispensează chiar și de trupul său; nu mai rămâne în joc decât un singur trup, cel al celui ce iubește care îl smulge pe al său de la celălalt fără a-i da vreunul; nu e vorba, așadar, decât de o semi-erotizare, de o erotizare unilaterală, în care celălalt își fură nu doar juisarea, ci și trupul său; cu furtul juisării raptul devine un viol. Dar atunci pe ce pune stăpânire amantul prin viol? Nu pe sinceritatea celuilalt, pentru că el îi neagă voința și personalitatea (prima minciună, cea a raptului). Nici pe un trup, deoarece privându-l de erotizare nu-i mai dă celuilalt nici cel mai mic trup (a doua minciună, cea a violului). În cele din urmă, nu mai rămâne decât un corp fizic, tot restul (trupul, erotizarea, voința și persoana) dispărând deja; în această logică rămâne să fie făcut un ultim pas — un corp bun este un corp mort (sau eventual cumpărat și vândut). Raptul ajunge astfel la contradicția finală: „Îl iubeam prea mult, și de aceea l-am omorât". Sinceritatea (și anume delirul sincerității) ucide, pentru că pretinde că se exercită direct asupra a ceea ce o interzice — erotizarea automată a trupului.

Mai rămâne o cale, ocolită sau mai degrabă ocolitoare — *perversiunea*. Cale mai avizată: pentru a pretinde că atinge persoana în trupul său, nu mai face apel la impracticabila veracitate, ci direct la minciuna perfect practicabilă. Iubind, nu suport, așadar, ca trupul erotizat al celuilalt să redevină neîncetat un corp, nici ca erotizarea lui să închidă accesul la persoana sa; mă voi strădui deci prin toate mijloacele să forțez trupul său să rămână trup; pentru aceasta voi folosi toate mijloacele, chiar și prefăcătoria. Pentru a păstra în viață trupul celuilalt, și, prin urmare, și pe al meu, voi începe prin a-l ține la vedere, chiar dacă pentru aceasta el trebuie să se prefacă și să mintă asupra statutului său de trup. Voi constrânge trupul celuilalt și pe al meu să rămână trup cu orice preț, prin toate artificiile, prin toate convențiile: machiaj, deghizări, mască, puneri în scenă etc. Voi folosi resursele corpurilor pentru a captura trupul, chiar și iluziile lor. Și, întrucât pentru a captura

trupul celuilalt n-am superioritate decât asupra corpurilor, va trebui să împing corpurile, deci naturalitatea lor, până la limitele lor, ba chiar dincolo de aceste limite: mă voi folosi deci de natura corpurilor împotriva naturii, fără scrupule, nici reținere, riscând totul pentru a menține la vedere miracolul trupului erotizat. Voi transgresa, aşadar, frontiera excitațiilor, trecând de la durere la plăcere; voi transgresa frontiera sexelor; voi sfârşi aproape prin a transgresa chiar şi frontiera speciilor. Dar mă voi iluziona mereu, mă voi dezamăgi şi mă voi minți încă o dată, pentru că voi confunda şi aici treptele. Presupunând într-adevăr că ajung să țin la vedere trupul erotizat al celuilalt şi al meu cu ajutorul chinuirii corpurilor (prima confuzie); presupunând chiar că ajung să prelungesc la extrem procesul de erotizare, ba chiar imaginându-mi, la nevoie şi printr-o substituție că şterg finitudinea esențială (a doua iluzie), va rămâne faptul că nimic — nici faptul de a face un trup să strige sau a-l face să plângă, de a-l face să-şi dea duhul sau să ceară iertare — nu-i va permite să facă manifestă aici o persoană. Din contră, orice efort de a realiza acest „a face", cu sau fără consimțământul celuilalt contează puțin aici, dovedeşte că e vorba întotdeauna doar de o punere în scenă a celuilalt plecând de la privirea mea, prin urmare nicidecum şi din principiu nu de o manifestare a celuilalt ca persoană. Nici un obiect nu va fenomenaliza vreodată o persoană (a treia contradicție). Celălalt rămâne la distanță.

Cât timp vrem să o depăşim cu forța, minciuna rămâne, aşadar, intactă. Raptul şi perversiunea confundă totul şi nu reuşesc nimic, deoarece caută persoana în regnul impersonalului. O persoană nu se posedă, cum nu se posedă un trup erotizat — se posedă doar un corp fizic sau un obiect. Nu se posedă decât ceea ce nu se poate iubi. Şi de îndată ce îți dai seama că nu te iubeşte, îl ucizi — de fapt descoperi că era deja mort. E vorba de complexul lui Orfeu: Euridice se află pretutindeni, cu excepția Infernului (acolo unde se află o persoană, nu există nici infern, nici chiar Infernul), sau atunci sub acest nume Orfeu căuta de fapt cu totul altceva, ceva ce poate fi mai puțin mărturisit.

§ 32. Strada fețelor întunecate

Aporiile pe care tocmai le-am parcurs rezultă toate dintr-o singură confuzie — aceea de a considera erotizarea trupului ca un acces la celălalt în persoană. Toate sfârșesc, așadar, în același dezastru — departe de a se realiza într-o persoană, trupul celuilalt falsificat astfel sfârșește redus la rangul unui corp pur și simplu, în care persoana celuilalt poate fi ucisă. Dacă rămâne deschisă o ieșire, întâi de toate ea va trebui, prin urmare, să risipească această confuzie, detașând fața de seducțiile și înșelăciunile trupului său erotizat. O întrebare se va pune în mod inevitabil: erotizarea poate îngloba până și fața (§ 24), dar de aici rezultă oare că și trebuie să facă aceasta? Pentru a accede la persoană nu va trebui oare să revenim la funcția proprie feței — aceea de a asigura semnificația ei fenomenului celuilalt (§ 20), înainte de încrucișarea trupurilor (§ 23)? Reluându-și autonomia și regăsindu-și privilegiul, fața ar putea să-mi dea astfel acces la celălalt în persoană. Această mișcare tactică pare să meargă aproape de la sine, dar creează totuși mai multe dificultăți decât rezolvă. Mă aflu într-adevăr în situație de erotizare, fără întoarcere posibilă, pentru că, în lipsa unei erotizări a trupurilor noastre, jurământul nostru ar rămâne formal și incapabil de a-i individualiza pe actorii săi; departe de a compromite reducția erotică, singură trecerea întâi la trupul meu, apoi la trupul meu care se primește de la celălalt, a permis accesul la un veritabil fenomen al celuilalt. Desigur, încrucișarea trupurilor se împotmolește pe moment în minciună (distanța și decepția); desigur, în acest punct al demersului veracitatea persoanei rămâne inaccesibilă. Totuși, nu mai pot reveni în urmă, mai întâi pentru că m-aș îndepărta de celălalt, de care erotizarea m-a făcut să mă apropii incontestabil mai mult decât jurământul; apoi pentru că, odată dobândită erotizarea, nu mai pot face abstracție de ea — chiar suspendarea ei mi-o face încă și mai iremediabilă, fiindcă îmi revelează finitudinea mea ultimă. Dacă nu pot, așadar, să revin asupra erotizării în numele feței, îmi rămâne să revin la față în însuși orizontul erotizării, pentru a întreba dacă în

această situație irevocabilă fața îl mai poate manifesta pe celălalt în persoană, și nu doar în slava trupului său. Ceea ce se reduce la a întreba: o față adevărată se poate manifesta oare? Altfel spus, ce anume devine adevărul în regim de reducție erotică?

Chiar înainte de reducția erotică, fața se distinge de simpla fațadă. Fațada arată o suprafață, fără rezervă, nici retragere, cum sunt un obiect sau o ființare subzistentă; lipsa ei de profunzime o dispensează de a se arăta ca atare, fiindcă îi lipsește dimensiunea acestui „ca atare" — cea mai frumoasă fațadă din lume nu poate da decât ceea ce are, un efect de suprafață. Fața se arată cu atât mai bine cu cât lasă să se întrevadă retragerea de unde provine; prin această proveniență ea deschide o profunzime plecând de la care o privire ne poate ajunge de altundeva — o privire mai veche și mai îndepărtată decât a noastră, asupra căreia vine, apasă și pe care o contrazice; fața ca atare îmi adresează o privire care exercită deopotrivă o chemare și o poruncă. Fața mă privește de departe, mă ia de sus, astfel că nu se poate împiedica să emită o revendicare. Întreaga întrebare devine atunci — ce anume revendică ea de la mine? Un răspuns vine de la sine: fața îmi poruncește în cuvinte (sau îmi ordonă în tăcere) porunca etică „Să nu ucizi!". Rămâne de știut ce anume mai poate această poruncă etică odată realizată reducția erotică (§ 20), ba chiar odată radicalizată această reducție de încrucișarea trupurilor: se impune ea incontestabil ca un imperativ absolut, care nu poate fi transgresat de fapt decât confirmându-l de drept? Evident, nu. Fiindcă, în reducție erotică, fața nu-mi poruncește numai „Să nu ucizi!", ci îmi cere „Să mă iubești!" sau mai modest: „Iubește-mă!". Diferența nu constă în primul rând în aceea că fața trece de la o cerere negativă (o interdicție) la o cerere pozitivă (pe care nu o voi putea satisface niciodată, pentru că întrece orice măsură); ea ține mai ales de faptul că prima exigență e valabilă în mod necondiționat despre orice față, pentru că nu depinde de un individ, de calitățile sau de intenția sa, ci se bazează pe o negare a persoanei particulare și pe absența individualității sale; în timp ce a doua exigență cere ca eu să iubesc cutare față, cutare persoană individualizată

prin singularitățile sale, una anume și nu alta. Fiindcă iubirea cere personalizarea feței; mai întâi, pentru că eu nu pot iubi decât într-un jurământ, în care celălalt îmi va spune numai mie, la persoana întâi, unică, „Iată-mă!"; apoi, pentru că eu nu pot iubi decât dacă trupul meu se erotizează dându-i celuilalt pe al său, dar cu o erotizare finită, deci limitată la un singur celălalt într-un timp dat — nu pot da decât un trup, deci numai în particular. O dată ce se regăsește în reducție erotică, fața nu mai poate cere în mod necondiționat, în mod universal, în tăcere — trebuie ca în jurământ să i se vorbească în persoană; trebuie de asemenea ca în erotizare să i se plătească trupul său individualizat. Fața trebuie să se individualizeze și să se manifeste ca atare. Ceea ce nu poate realiza însă fără a-și face recunoscută veracitatea ei. Chestiunea se transformă din nou: e vorba de a ști dacă, în regim erotic, fața poate nu numai să spună adevărul, ci să arate că spune adevărul (să se arate adevărată), pe scurt să se fenomenalizeze astfel încât să văd că ea nu minte. Într-un cuvânt, poate ea oare să scape minciunii care compromite trupul erotizat și să-și justifice pretenția — aceea de a deschide accesul la celălalt în persoană?

Pe cât de mult putem fi de acord că fața erotică nu minte — pentru că rămâne prea universală ca să aibă mijloace pentru aceasta —, pe atât de mult trebuie să admitem că în reducția erotică radicalizată fața n-are nici un privilegiu particular de veracitate. Din contră, minciuna, care cu trupul erotizat rămâne încă extra-morală, devine cu adevărat morală atunci când o pune în joc sau o poate pune în joc fața. Paradoxal, trupul nu minte; numai fața poate minți în sens moral strict, pentru că ea singură are statut etic. Și prima minciună constă în a pretinde că nu minte, apoi în a revendica inocența și bunătatea. Că nu minte: fața seducătorului care nu iubește, dar se preface că iubește, strălucește tocmai de o sinceritate desăvârșită: de aceea, ea poate da un sărut pentru a trăda liniștit. Bunătatea: fața celor mai răi asasini, teroriști sau torționari poate oferi adesea aparența unei inocențe copilărești sau o frumusețe angelică; fără îndoială, ticăloșia lor s-ar atenua puțin dacă o urâțenie oarecare i-ar face răi în mod vizibil; dar tocmai în reducție erotică frumusețea n-a asigurat niciodată

faptul că ar ține locul bunătății, nici n-a păstrat o analogie cu ea (pentru a fi imaginată nu există decât metafizica). Inocența: numai o față inocentă poate minți bine; ea n-ar minți dacă ar lăsa să i se ghicească reaua credință; ar fi deja multă onestitate să prezinte o față de mincinos, de ticălos sau de vânzător de mașini de ocazie. Minciuna dă târcoale peste tot, mai ales acolo unde ne așteptăm — pe față. Într-adevăr, în reducție erotică, fețele (într-adevăr, nu mai putem spune fața, fiindcă atunci când e vorba de a iubi trebuie să individualizăm) devin în mod inevitabil instanța unei minciuni posibile și a unei veracități compromise tocmai pentru că nu se mai mărginesc să pretindă în mod universal și negativ („Să nu ucizi!"), ci trebuie să și răspundă feței mele în mod pozitiv și personal („Iată-mă!"). Orice față începe prin a putea să mintă de îndată ce o altă față îi cere să-i spună într-adevăr că o iubește — o dată cu jurământul. Cum n-ar continua să poată încă să mintă din moment ce erotizarea încrucișată a trupurilor repetă și împlinește jurământul? Minciuna estompează pe fețe veracitatea de îndată ce reducția erotică scontează că ele vor deveni ale unora care iubesc. Minciuna nu perturbă atât veracitatea în iubire, ci atât una, cât și cealaltă ne semnalizează o a treia dimensiune a feței, profunzimea invizibilă pe care o ia atunci când o luminează reducția erotică.

În iubire se lasă prinse în minciună ca lebăda în gheață mai ales fețele. Pot să fac dovada acestui lucru cel puțin în două postùri, potrivit oscilațiilor disimulării și ale deschiderii. Să presupunem că fața mea se deschide fără retragere (sau cel puțin că eu cred sincer acest lucru), pentru că eu cred că mă expun unei alte fețe deschise și ea fără retragere, dar că în realitate această față se reține și se disimulează, nemaioferind decât o fațadă. Mă las deci privit în față gol, fără a privi în schimb nimic în față; mă aflu văzut, fără a vedea nimic; am venit, sunt văzut și trebuie să fiu văzut din nou; pot să mă duc să mă fac văzut, m-am făcut văzut; am fost văzut pentru că n-am văzut nimic, nici măcar gloanțele trecând. Mă descopăr sedus și abandonat. Sedus: am crezut că l-am văzut pe celălalt în fața lui, am crezut că deschiderea privirii sale mă conducea spre persoana sa, deși el mă mințea în ochi, pentru a

mă abate departe de el; mi-a cerut „să merg să văd altundeva, dacă sunt acolo" — şi m-am dus. Abandonat: ajuns la liziera privirii sale, aproape deja intrat în intimitatea persoanei sale, îmi luam elanul, când am descoperit că săream în gol, fără să mă primească nimic; mi-a cerut să nu-l părăsesc, dar când am vrut să-l primesc a dispărut; spre deosebire de adonat (care se primeşte pe sine însuşi de la ceea ce primeşte), mă regăsesc un abandonat (care se pierde el însuşi pierzând restul). Şi, dacă ţin la asta, îmi rămâne să găsesc o plăcere erotică oarecare în această nedreptate făcută feţei mele.

Să presupunem acum, invers, că faţa mea se reţine şi se disimulează, nemaioferind decât o faţadă unei alte feţe (care se imaginează cel puţin ca) deschisă fără reţinere şi în persoană. Eu sunt, aşadar, cel care seduc de această dată, fără să mă las sedus; privesc în faţă fără a mă lăsa privit în faţă; văd fără a mă lăsa văzut; pun stăpânire pe o faţă fără a mă expune pe mine însumi cu faţa deschisă. Nu vreau să-mi declar faţa deschisă, aşa cum se declară deschis un oraş care a renunţat la apărarea lui şi s-a încredinţat presupusei bunăvoinţe a cuceritorului. Ca seducător, vreau să o păzesc; îmi închid, aşadar, faţa, aşa cum se închide o poartă, o discuţie sau o posibilitate — pentru a o încheia şi a rămâne stăpân la mine sau mai exact la celălalt. Într-adevăr, ca seducător nu mă păzesc decât pentru a-l privi pe celălalt, pentru a-l lăsa să vină în deschidere, a-l dezbrăca şi a-l face să aştepte acolo momentul pentru a hotărî cum anume să-l trădez. Fie nu-i dau în cele din urmă trupul său şi juisez singur; şi atunci el va învăţa din însăşi frustrarea sa că nu-l consider drept celălalt al meu şi, prin urmare, că nu este o persoană. Fie îl erotizez în întregime, îi dau trupul său şi îl fac să-i simtă puterea automată care se joacă fără el şi împotriva lui, dar îi interzic să mi-l dea pe al meu; el juisează singur, fără ca eu să consimt să juisez împreună cu el; asta i-ar face mult mai multă plăcere, în timp ce, din contră, vreau să-l conving că eu nu juisez automat, în ciuda voinţei mele şi prin el; vreau ca în refuzul meu de a juisa prin el şi prin trupul pe care mi l-ar da el să-şi dea seama că eu acced la personalitate, iar el nu. Şi pot găsi chiar o plăcere erotică în a mă face o atare non-faţă nedreaptă.

Aceste două fațete ale feței în situație de minciună (pe scurt, masochismul și sadismul) se bazează însă pe un destul de fragil paralelism; o non-față (o fațadă) poate aborda oare o față cu același titlu cu care o față poate aborda o non-față? Cine s-ar îndoi de faptul că o față ar putea refuza unei alte fețe demnitatea ei de persoană? Istoria secolului care tocmai s-a încheiat, cel mai întunecat dintre toate (sub rezerva performanțelor celui nou), ne interzice să ne îndoim de aceasta. Dar, refuzându-i celeilalte fețe statutul său de față, făcându-i astfel discutabilă demnitatea sa de celălalt, fața presupusă seducătoare sau persecutoare (e vorba de aceeași față) nu se face și ea discutabilă? Cel care ucide dez-fățând [*dé-visageant*] nu mai privește în față [*envisage*] deci nimic, fiindcă a distrus orice altă față care l-ar putea recunoaște ca față; știe de asemenea că nimic nu-i interzice să se dez-fățeze [*dé-visager*] și pe el însuși, fiindcă a reușit cel dintâi să-i dez-fățeze pe ceilalți. Seducătorul și călăul lucrează astfel la pierderea pentru ei înșiși a demnității feței pe care o distrug în ceilalți. Non-fața bestialității educate și a totalitarismului ideologic împărtășește privilegiul negativ al seducătorului — nu mai aude pe nimeni, nu mai poate vorbi cu nimeni și trebuie să se sinucidă.

Fața nu face, așadar, excepție de la nulitatea conceptului de sinceritate, ci o confirmă. Ea nu se poate opune minciunii lăudându-se pur și simplu cu veracitatea, fiindcă minciuna însăși se reclamă de la sinceritate și numai sinceritatea permite feței să ridiculizeze veracitatea. De aici trebuie să concluzionăm că nici trupul erotizat, nici fața sinceră nu fac să apară minciuna și adevărul; cum ele nu se fenomenalizează, ar trebui să concluzionăm că nu fac parte din fenomenul celuilalt. Unde anume să le situăm? În afara fenomenalității erotice, drept condițiile ei de posibilitate? Minciuna și sinceritatea ar relua astfel în regim de reducție erotică funcția transcendentală pe care o asumă în metafizică adevărul și falsitatea. Dar, în același timp, dacă minciuna și veracitatea nu se fenomenalizează, persoana care le pune în joc și nu se poate descrie fără ele nu va mai putea nici ea să apară în regim de reducție erotică. Iată însă ce anume va contesta într-un mod brutal și neașteptat gelozia.

§ 33. Onoarea geloziei

Gelozia — abia îndrăznesc s-o evoc, într-atât a fost descrisă ca o patimă a posesiunii, egoistă desigur, dar mai cu seamă contradictorie şi, în cele din urmă, ridicolă. O voi lua totuşi în serios, căci măcar înfruntă fără sfială, nici litotă aporia lipsită de speranţă în care mă găsesc blocat: în erotizare, celălalt nu apare ca persoană, mai ales dacă se pretinde sincer, astfel încât el nu poate să nu mă mintă şi sfârşeşte întotdeauna prin a mă minţi (sau eu prin a-l minţi). Gelozia îndură această aporie ca pe cea mai rea dintre suferinţele posibile — celălalt îmi apare destul pentru a-mi semnifica faptul că nu se va fenomenaliza niciodată în persoană. Gelozia ştie mai bine ca oricine acest lucru şi ştie despre ce vorbeşte. Trebuie, aşadar, să o lăsăm să vorbească, chiar dacă nu ştie întotdeauna ce spune — căci poate voi putea învăţa mai multe din delirul său decât din toate tăgăduirile liniştitoare ale celor care cred că au depăşit-o pur şi simplu pentru că, neputând deveni niciodată fiinţe care iubesc, n-au acces niciodată la ea.

Cu toate aceasta, cum să nu admitem că în figurile deplorabile pe care le asumă, gelozia se contrazice şi în aparenţă îşi demonstrează vacuitatea. E de ajuns să o ascultăm vorbind pentru a ne convinge.

Prima figură: iubesc în chip desăvârşit (pretind asta, mă mândresc cu asta) un altul care de fapt nu mă iubeşte în schimb; văd în acesta o nedreptate; plecând de aici resimt o vie ciudă care se numeşte gelozie. Dar ce anume înseamnă aici a iubi? Nimic decât o dorinţă informă, care nu accede încă la reducţia erotică, care ignoră avansul celui ce iubeşte şi se exasperează reclamând cu orbire reciprocitatea fără a presupune vreodată că poate ea nu vine de la sine. Căutarea geloziei sfârşeşte într-un non-loc. Dacă persist în a cere ceea ce nimeni nu-mi datorează, acest lucru pune în cauză inteligenţa şi luciditatea mea, capacitatea mea de a plăcea şi farmecul meu, dar nu-l priveşte pe celălalt, care prin definiţie nu-mi datorează nimic. Există deci un dispreţ faţă de datoriile celuilalt, faţă de drepturile mele în privinţa lui şi mai cu seamă faţă de însăşi noţiunea de iubire.

Mai rămâne o altă figură, mai curentă, dar şi mai dură: îl iubesc pe un oarecare altul care pretinde că mă iubeşte (sau lasă să se creadă asta), dar care în fapt mă trădează, fie că nu mă iubeşte pur şi simplu, fie că iubeşte un (una) altul (alta) în locul meu. E de la sine înţeles că nici aici faptul de a iubi n-are nici un sens, nici nu se înscrie în reducţia erotică. În această figură, gelozia se înţelege mai bine, pentru că aici intervine o minciună explicită; răul pe care mi-l face creşte şi el, fiindcă poate apărea un al treilea, un rival mimetic, care mă condamnă să ies din joc. Aici situaţia mea pare clară şi simplă, dar poziţia celuilalt devine una hotărât de neînţeles, pentru că e contradictorie — el mă iubeşte şi nu mă iubeşte în acelaşi timp. Desigur, această contradicţie se dovedeşte cel mai adesea aparentă; în fapt o produc eu însumi pentru a mă iluziona şi a păstra o falsă speranţă; vreau să-mi imaginez că celălalt mă iubeşte (încă puţin) şi nu mă iubeşte, în timp ce în mod evident el nu mă iubeşte — şi asta e. De îndată ce voi găsi curajul de a o accepta, contradicţia va dispărea şi voi reveni la figura descrisă anterior. E adevărat că uneori e vorba de o adevărată contradicţie care structurează în mod efectiv conduita celuilalt în privinţa mea: celălalt mă iubeşte (sau cel puţin mă „îndrăgeşte") şi, în acelaşi timp, nu mă iubeşte. Mai mult încă: această contradicţie se poate înţelege uneori în două feluri.

Fie celălalt alternează iubirea şi respingerea pentru a ţine două cuţite în foc, pentru a mă prinde în cleşte şi a mă devora; acest joc al răutăţii n-are altă intenţie decât aceea de a-mi face rău şi de a se bucura de asta; deşi în cele din urmă rară, această tactică îşi are logica ei — cea a feţelor întunecate, care maschează cu orice preţ persoana din ele mergând până la a pune stăpânire pe cele ale altora (§ 31–32). Fie celălalt mă minte din simplă slăbiciune: nu ştie să-mi spună nu, cum nu ştie să spună da unui al treilea, celuilalt, rivalului presupus; această conduită o întâlnim cu atât mai des cu cât ea rezultă direct din anterioritatea de principiu a minciunii asupra veracităţii; ea confirmă dificultatea de a lua cea mai mică decizie în general şi, în particular, de a spune „Iată-mă!"; stigmatizează mai cu seamă fenomenalitatea problematică a persoa-

nei (§ 29–30). Cu toate acestea, chiar şi inteligibile, aceste două contradicţii rămân de nesusţinut; fiindcă eu pretind că iubesc pe un celălalt care fie îmi vrea răul, fie nu ştie ce vrea, iubesc deci fie o persoană viciată ca atare (de o voinţă rea), fie o persoană slabă (printr-o lipsă de voinţă); în ambele cazuri ar trebui pur şi simplu să nu mai continuu să-l iubesc pe cel care nu poate fi iubit în mod serios, nici să-l doresc, pur şi simplu pentru că nu o merită. Cum nu am de-a face cu un celălalt în persoană, nu e cazul să iubesc, prin urmare nu e loc pentru gelozie. În chip foarte logic ar trebuie să fie de ajuns să văd că în faţa mea nu se află de fapt nimeni, pentru a stinge de îndată cea mai mică scânteie de gelozie din mine.

Gelozia nu e descalificată atât de contradicţiile ei, oricât de evidente ar părea, cât de ignoranţa sa oarbă cu privire la reducţia erotică şi momentele ei succesive. Căci atunci când se plânge că celălalt nu mă iubeşte, gelozia nu vede nici măcar nedreptatea profundă a ceea ce presupune astfel — a faptului că celălalt ar trebui să mă iubească, că trebuie să o facă cu atât mai mult cu cât îl iubesc deja şi, mai cu seamă, că iubirea ar cere reciprocitatea; gelozia implică, aşadar, ca eu să *nu* realizez reducţia erotică, ca eu să *nu* substitui întrebării „Mă iubeşte cineva?" întrebarea „Pot iubi, eu primul?", pe scurt ca eu să *nu* fac încă iubirea ca unul care iubeşte, ca eu să *nu* practic avansul, ci să cer reciprocitatea, pe scurt ca eu să nu iubesc. Înţeleasă în aceste accepţiuni, gelozia nu presupune decât un regres spre stadiile inferioare ale reducţiei erotice. Nu pot decât să o îndepărtez din drumul meu, în care ar adăuga doar o aporie în plus.

Cu toate acestea, nu mă pot debarasa atât de uşor de ea. În pledoaria ei delirantă, nedreaptă şi patetică, ghicesc un alt cuvânt care încearcă să se articuleze şi care are multe de spus. Printre multe alte crime, neghiobii îi reproşează de obicei lui Dumnezeu că a cedat geloziei, un sentiment mult prea uman pentru El. Straniu şi ridicol reproş. Ridicol, fiindcă nu un exces de umanitate pare să fie pericolul care ne ameninţă cel mai mult: ar trebui să ne temem mai degrabă de lipsa acesteia şi de căderea în animalitate. Straniu, căci dacă Dumnezeu cere dreptul Său la gelozie, asta înseamnă că El o rea-

lizează în sensul pe care îl constatăm la noi (o regresie infra-erotică), dar că ulterior o foloseşte într-un sens mai radical şi ziditor — vreau să spun mai avansat în reducţia erotică decât noi. Dacă ajungem să o înţelegem în sensul în care Dumnezeu Însuşi admite să o exercite, gelozia ar putea nu doar să nu ne facă să rătăcim, ba chiar să ne ajute să depăşim aporia în care stagnăm — aporia unei fenomenalizări a persoanei. Ce anume vrea să spună gelozia, luată în esenţa sa erotică? Nu e vorba deloc de a vrea să mă facă iubit de celălalt în ciuda voinţei lui, nici de a-i impune o datorie de reciprocitate, nici chiar de a-i pretinde fidelitate faţă de mine — ci de a-i cere ca el să rămână *fidel lui însuşi*.

Gelosul merită în fond titlul de fiinţă care iubeşte pentru că cere în gura mare ca celălalt să devină sau să rămână el însuşi un amant sincer, ca el să realizeze în fine avansul, jurământul şi încrucişarea trupurilor, pe scurt, să facă dragoste sau, după ce a făcut-o, să nu o desfacă (să nu se dezică de ea). Gelosul nu stigmatizează infidelitatea celuilalt faţă de el (gelosul), ci infidelitatea aceluia faţă de sine însuşi şi faţă de statutul său de fiinţă care iubeşte, pe scurt reducţia erotică. Devin gelos pe însăşi iubirea pe care celălalt pretinde că o înfăptuieşte şi nu o înfăptuieşte. Devin gelos nu pe celălalt ca atare, ci pe celălalt în calitate de fiinţă care iubeşte. Devin gelos pentru că apăr, împotriva lui însuşi, sinceritatea sa lipsă — sinceritatea lui nu faţă de mine, ci în primul rând faţă de el însuşi ca amant declarat şi slab. Intru în gelozie pentru a apăra fiinţa care iubeşte din celălalt şi a-l apăra pe celălalt împotriva lui însuşi, mai puţin pentru ca să nu mă înşele pe mine, cât în primul rând ca el să nu înşele iubirea. Graţie geloziei iau în sarcina mea onoarea iubirii şi o apăr împotriva iubirii celui care iubeşte. Căci atunci când e slab, cel care iubeşte provoacă o triplă dezonoare. Mai întâi, mă dezonorează mințindu-mă, aşadar dezmințind jurământul nostru. Apoi, se dezonorează regresând dincoace de statutul său de fiinţă care iubeşte, întunecându-şi sinceritatea. În fine, şi mai cu seamă, dezonorează iubirea însăşi: într-adevăr, avansul — acest paradox decisiv care-l provoacă pe cel care iubeşte — nu constă decât în a depăşi exigenţa de reciprocitate şi în a iubi cel dintâi, fără

condiție prealabilă, prin urmare în mod liber și fără limită; de aceea, adevărata ființă care iubește, care face ceea ce spune și nu spune decât ceea ce face („Iată-mă!"), se caracterizează prin avansul său necondiționat, pentru că iubește fără să ceară nimic, pe scurt pentru că ea câștigă chiar și mai cu seamă atunci când pierde. Iubirea poate totul, suportă totul și speră totul — pentru că, deși pierde totul, câștigă totuși singurul lucru care contează — tocmai faptul de a iubi (§ 18). Urmând acestui paradox al reducției erotice (împotriva economiei și atitudinii naturale), cel care iubește cel mai mult, ba chiar singur și fără nici un răspuns, acela nu pierde, ci câștigă. Ce câștigă? Statutul de ființă care iubește, creșterea fără sfârșit a iubirii, pe scurt avansul însuși. Cel care iubește onorează iubirea rămânându-i astfel fidel — fidel în paradoxul originar al avansului. Dacă mă ridic în apărarea onoarei iubirii amintindu-i celuilalt de hotărârea sa deficitară de ființă care iubește, atunci, în acest sens precis, pot deveni în mod legitim gelos găsindu-mi în aceasta propria mea onoare. Căci în cele din urmă nu-i reproșez celuilalt altceva decât faptul de a nu iubi iubirea, prin urmare de a-și pierde titlul de ființă care iubește — și toată veracitatea. Prin gelozie apăr onoarea iubirii și veracitatea celuilalt.

Gelozia îi cere celuilalt să se realizeze ca ființa iubitoare a cărei veracitate ea o revendică. Ea pretinde să-l vadă pe celălalt ca persoană, în ciuda finitudinii erotice, în ciuda inevitabilei minciuni, în ciuda limitelor fenomenalizării prin trup. Gelozia exprimă, așadar, o exigență propriu-zis fenomenologică: ca celălalt să apară ca persoană — ca *o* persoană și ca nimeni *altul*. De ce rămâne ea atunci prost cunoscută, patetică și ridicolă deopotrivă? Pentru că nu știe cum să obțină ceea ce cere, ba chiar face totul pentru a nu obține niciodată aceasta.

§ 34. De partea urii

Această contradicție gelozia o împarte cu ura celuilalt, la care sfârșește uneori prin a conduce. Dacă gelozia ajută la descrierea fenomenului erotic, n-ar permite-o oare și ura?

Această ipoteză nu are nimic absurd. Fiindcă, în reducție erotică, iubirea a avut deja o legătură cu ura fiecăruia față de sine (și a tuturor față de toți), din care într-un anume sens iese în linie dreaptă (§ 9–14); ea n-a putut evita nici suspendarea erotizării (§ 26), care-i impune depărtarea și decepția (§ 30), ba chiar o expune raptului (§ 31) sau sfârșește prin a întuneca fețele (§ 32). În final, ne-am putea întreba dacă încercarea de a-l fenomenaliza pe celălalt nu datorează tot atât de mult, ba chiar mai mult urii decât iubirii înseși. Mai exact, ceea ce am descris până aici sub numele de iubire nu ține oare, mai degrabă, prin latura sa obscură, de ura care mai puțin o răstoarnă cât îi arată severitatea? În punctul în care am ajuns, n-aș putea să bănuiesc că am (sau nu) acces la celălalt mai degrabă prin opera erotică a negativului decât prin vederea sa directă — că îl văd mai mult pe celălalt dacă-l urăsc, decât dacă-l iubesc?

În primul rând, reducția erotică nu se realizează oare la fel de bine în cazul în care urăsc, ca și în cel în care iubesc? E vorba, cum s-a văzut (§ 3–5), de a reconduce spațiul și timpul lumii spre unicul punct de referință al unui celălalt nu numai privilegiat printre alții de care dispune în jurul lui, dar pe care îi întunecă cu strălucirea sa unică, până acolo încât nu-l mai văd decât pe el. Or, când îmi permit să urăsc în mod serios pe cineva, el primește în ochii mei o statură atât de puternică, stârnește o atenție atât de exclusivă și mă obsedează atât de profund, încât nu numai că îi acord un privilegiu de alteritate unică, dar în societate nu-l mai văd decât pe el — până acolo încât el și cu mine suntem singuri pe lume, exact ca doi îndrăgostiți pe o bancă publică. Această focalizare asupra unui celuilalt pentru că îl urăsc nu-l individualizează la extrem doar pe el; ea mă face să trăiesc și pe mine; mă atribuie astfel mie însumi mai mult chiar decât lui (§ 13). Ura pe care mi-o consimte, cu care mă privilegiază, pe scurt pe care mi-o *dă*, se întâmplă uneori să mă trezească și să mă oblige să devin ceea ce eram, fără să o știu sau să o vreau încă. Reciproc — printr-o reciprocitate de care iubire părea în mod necesar incapabilă (§ 15–16) —, ura pe care o acord acestui celălalt îi impune să împingă până la capăt tot ce poate face pentru a-mi

dăuna. Într-adevăr, o bună ură reciprocă unește mai mult, mult mai mult timp și mult mai solid decât iubirea pretinsă; în multe cazuri durează mai mult timp decât ea. Întrucât, ca și iubirea, ura mea pentru celălalt ne conduce și pe unul și pe celălalt la realizarea noastră, în ciuda voinței lui, mă primesc chiar de la acest celălalt pe care-l privilegiez urându-l, iar el se primește de la mine urându-mă. Ura noastră mă individualizează și îl individualizează și pe el — mai sigur și mai repede decât o poate face reducția erotică. N-aș putea, așadar, atunci să mă scutesc de a mai iubi?

S-ar putea într-adevăr ca ura nu doar să egaleze iubirea, ci chiar să o depășească. Potrivit reducției erotice, eu nu am acces la fenomenul celuilalt decât trecând prin trupul meu, deci prin al său și prin încrucișarea lor. Pentru că, s-a văzut (§ 23), trupul exercită dublul privilegiu de a simți trupurile lumii și în mod indisolubil de a (se) resimți resimțindu-le; el se resimte cu atât mai mult pe el însuși, cu cât poate simți fără restricție și se afectează cu atât mai bine cu cât simte mai puțină rezistență; se resimte, așadar, cu atât mai bine cu cât el nu simte doar corpurile lumii care-i rezistă în spațiu, ci mai cu seamă un alt trup care are proprietatea de a nu-i rezista. Dar trupul avansează și se încearcă cu atât mai mult cu cât un alt trup îi cedează și îl lasă să avanseze. De unde distanța dintre trupurile noastre, care se naște din retragerea pe care ele și-o administrează reciproc și care le reunește ca atare. Dacă eu nu văd direct ceea ce iubesc, recunosc totuși numaidecât aceasta cu titlul de trup prin rezistența pe care nu o opune trupului meu și care-l atestă și pe el ca trup. Ne fenomenalizăm pentru că ne dăm fiecare trupul pe care nu-l avem — el pe al meu, eu pe al lui. Ne încrucișăm trupurile. Dar această încrucișare ne separă tot atât de mult pe cât ne leagă; căci deși facem dragoste, sau mai degrabă tocmai pentru că o facem, nu facem totuși niciodată un singur trup; simțim, din contră, și asta cu mult înainte de a ne izbi de suspendare, că fiecare trup rămâne ireductibil al altuia, că fiecare juisează singur deși se bucură de celălalt, și că încrucișarea trupurilor nu le contopește, nici nu le schimbă vreodată. De unde aporia erotizării, care distinge numaidecât ceea ce unește.

Din contră, ura depășește fără dificultate această aporie; mai exact, se eliberează de ea chiar fără a trebui să o ia în considerare. Fiindcă ura face economie de trup, în timp ce iubirea trebuie să treacă prin el. Când urăsc, am privilegiul de a urî fără trup, atât fără cel al celuilalt pe care aș vrea să-l distrug ca pe un corp, cât și fără al meu pe care-l anulez făcându-l să reziste corpurilor; nu mai e vorba deloc de a mă lăsa afectat, nici de a mă încerca pe mine însumi în această afectare; e vorba, din contră, *de a nu* mă lăsa afectat (a nu mă lăsa făcut), de a cuceri o durată și o rezistență care să-mi permită să-l afectez pe celălalt cât mai dur cu putință și să-i rezist așa cum un corp rezistă unui alt corp — respingându-l. Pentru că aici nu-l pot „simți" pe celălalt, e vorba de a-l face să simtă aceasta; e vorba, așadar, mai întâi de *a nu*-l simți, apoi de a-l respinge cât mai departe cu putință, de a-l alunga și deporta, de a-l face să dispară din vederea mea, ba chiar de a-l nimici în final. De acum înainte, eliberat de medierea imediată a trupului, îl vizez cu o intenționalitate pură și transparentă nu doar ca pe un simplu obiect pe care-l țintesc cât mai de departe cu putință, ci ca pe un obiectiv pe care îl vizez pentru a-l doborî. Vizez desigur un celălalt, dar nu pentru a-l vedea (nu-l mai pot vedea), ci, din contră, pentru a-l face să coboare. Îl vizez, dar pentru a-l distruge, pentru a-l termina. Îl „ating", dar pentru ca el să nu mă mai atingă. Totodată, dacă nu-l simt, nu mă mai simt în el, nici cu prilejul lui (chiar și resentimentul meu nu se resimte decât pe el însuși, niciodată pe celălalt); într-adevăr, dacă anulez trupul său, îl anulez și pe al meu, fiindcă eu îl făceam să crească încercând nonrezistența pe care mi-o oferea trupul lui; negându-i celuilalt trupul său, îl privez, așadar, pe al meu de singurul său prilej de a crește. Obligat să-l urăsc pe celălalt, sfârșesc prin a mă urî pe mine însumi, iar uciderea lui mă conduce în curând tot mai limpede, fără să o știu mai dinainte, spre propria mea sinucidere. Sau, mai exact, spre dezîntruparea mea — mă voi reduce la o conștiință cu atât mai transparentă pentru ea însăși, cu cât nimic nu va veni să tulbure puritatea ei vidă, nici o simțire de sine, nici o auto-afectare, nici un trup. Ne pietrificăm în două corpuri fără trup — și acest raport de corp la

un corp mort îmi deschide un acces mai direct la celălalt decât iubirea, deşi — sau mai degrabă *pentru că* — eu mă închid în mine însumi smulgându-mi propriul meu trup. Nu trebuie să ne imaginăm ura juisând — ea nu mai are destul trup pentru a ajunge aici. Trebuie să ne-o imaginăm seacă asemenea unui deşert — un deşert pustiu în chip evident de celălalt şi în cele din urmă de orice trup. Cea mai perfectă individuare a urii se plăteşte, aşadar, cu un preţ — diminuarea, ba chiar dispariţia trupului meu. Urăsc, dar în stare de cadavru.

Ura îl atinge, aşadar, pe celălalt ca individ (şi pe mine o dată cu el) — şi în acest sens echivalează în mod incontestabil cu reducţia erotică. Ea nu ajunge însă aici decât distrugând trupul celuilalt şi pe al meu deopotrivă: în acest sens ea parcurge drumul celui ce iubeşte, dar invers, urcând de la încrucişarea trupurilor la ura fiecăruia pentru sine (§ 12–13). Astfel, chiar dacă nu poate pretinde că deschide un acces la fenomenalitatea celuilalt, nici că se substituie reducţiei erotice, ura mă instruieşte cu privire la un fapt fenomenologic decisiv: dovedeşte că celălalt îmi apare chiar şi atunci când trupul erotizat — al său, al meu şi încrucişarea lor — nu intervine. Căci în ură un celălalt răzbate întotdeauna: vreau să-l resping, el nu mă mai afectează, suspendă trupul meu şi al său, dar mă obsedează, mă convoacă, mă individualizează. Oricât de dezîntrupat şi vid devine, el se impune mereu în orizontul fenomenalităţii mele. Ce statut păstrează celălalt aici, unde el pare să apară în chip straniu în afara erotizării? Evident statutul a ceea ce erotizarea trupului mărturiseşte că n-a putut atinge vreodată, ba chiar recunoaşte că interzice — persoana. Fără încrucişarea trupurilor şi dincolo de ea, celălalt nu se poate lăsa presimţit (dacă nu făcut dorit) decât cu titlul de nimeni. Nimeni de două ori, pentru că celălalt străluceşte prin absenţa sa, fie pentru că slăbeşte (gelozia), fie pentru că îl distrug (ura); totuşi, chiar lipsind (nu este nimeni), el răzbate ca persoană / ca nimeni. *Celălalt ca persoană/ca nimeni:* mă voi ţine aici de ambiguitatea formulei — celălalt mă intrigă tot ca o persoană, chiar şi atunci când nu este *nimeni* care să-i asume rolul, nici fenomenul. Celălalt, persoană insistentă în chiar mă-

sura în care lipseşte. Celălalt, al cărui fenomen supravieţuieşte chiar şi erotizării lui automate, slavei lui şi suspendării sale.

Prin ură am, aşadar, confirmarea a ceea ce gelozia sugera deja. Căci cei doi văduvi ai iubirii — gelosul şi cel care urăşte — se încăpăţânează să revendice un celălalt în persoană mai mult timp şi mai fidel decât mulţi care iubesc şi care se împotmolesc în erotizarea automată şi dispar o dată cu suspendarea ei. Contrar intenţiilor lor declarate, gelosul şi cel care urăşte dovedesc că, şi în cazul în care erotizarea trupului ajunge în mod inevitabil la suspendarea ei, şi-l disimulează pe celălalt într-o decepţie necesară, n-am pentru aceea nici un motiv să renunţ la a-l aştepta în persoană. De altfel, această persoană mi-ar apărea tot prin intermediul obscurităţii erotizate a feţei sale tocmai pentru că ea îmi lipsea; şi eu o presimt exact în acelaşi fel în care o caut — ca lipsind. Nu e vorba nici de o nostalgie (căci n-am atins-o încă niciodată), nici de o iluzie (căci cunosc şi recunosc această lipsă cu o precizie care produce suferinţă). Nu, persoana lipseşte în chip hotărât şi însăşi această lipsă nu lipseşte. E supraabundentă şi mă obsedează. De altfel, nimic uimitor în faptul că persoana se fenomenalizează mai întâi pe figura unei lipse, fiindcă această ambiguitate atestă încă dualitatea constitutivă a persoanei — celălalt mă intrigă deja ca *o* persoană chiar atunci când nu există *nimeni* care să-i joace rolul.

§ 35. Erotizarea liberă

Astfel, deşi întreaga mea meditaţie asupra minciunii am condus-o presupunând că persoana celuilalt (de altfel nici a mea) nu se poate fenomenaliza în trupul erotizat, spre surpriza mea aflu de la actorii cei mai hotărâţi ai acestei aporii (gelosul şi cel ce urăşte) că persoana rămâne încă, fie şi numai în mod negativ, la orizontul erotizării, deci al încrucişării trupurilor. O constat foarte direct, întrucât persoana celuilalt mă atribuie chiar în măsura în care îmi lipseşte — şi ea îmi lipseşte prin faptul reducţiei erotice (§ 6). Această răsturnare

sugerează că alternativa în care mă zbăteam — sau trup erotizat, sau celălalt în persoană — ar putea să nu țină: prea abstractă, prea convențională, inexactă pur și simplu. Într-adevăr, dacă în fața alegerii între trup (deci trupul erotizat), pe de-o parte, și persoana celuilalt, pe de altă parte, aș opta pentru persoana fără trup — ce mi-ar rămâne? Puține lucruri fără îndoială, și în orice caz nimic care să-mi permită să-l fenomenalizez pe celălalt; fără trupul său (și fără al meu) ce va arăta el? Fără propriul meu trup care-l încearcă pe al său și non-rezistența sa, ce intuiție aș mai putea avea despre celălalt? Dacă aș renunța la trup și la încrucișarea trupurilor noastre, nu l-aș pierde doar pe el, ci și întreaga fenomenalitate posibilă a celuilalt, în fapt întreg drumul ulterior către persoana sa. În însuși interiorul câmpului deschis de erotizarea trupului trebuie să găsim, așadar, o nouă modalitate de a face uz de el, una care de data asta să nu-i mai întunece fața, nici persoanele pe care le presimt aici. Ca și cum erotizarea ar putea da mai mult decât apărea aici.

A erotiza trupul fără a sfârși totuși prin a rata persoana ar însemna că erotizarea nu sfârșește întotdeauna în suspendarea care ne reține pe bună dreptate să înaintăm spre persoană. Dar a pretinde că evităm suspendarea nu se reduce la rândul său la a ne imagina că depășim finitudinea erotică a sensibilității? Și asta nu se poate, căci finitudinea nu se discută, ea se constată, mai cu seamă ea. Fără îndoială, dar cu condiția precizării naturii acestei finitudini. Desigur, ceva în erotizarea trupului meu îl atestă definitiv finit: atestă că el sfârșește întotdeauna prin a se opri într-un moment sau altul; firește, dar ce anume se oprește? E vorba oare de încrucișarea trupurilor noastre care își dau reciproc ceea ce nu au? Nu tocmai, pentru că vrem din toate puterile noastre această încrucișare și ca ea să continue; oprirea nu rezultă, așadar, din încrucișarea trupurilor, ci i se impune. Ce oprire vine deci să stopeze în mod necesar, în ciuda voinței noastre, încrucișarea trupurilor noastre? Nu faptul că ele se încrucișează, se dau reciproc și se stârnesc reciproc — toate acestea le vrem. Ce nu vrem însă? Ca acestea să se oprească. Dar atunci de ce se opresc? Pentru că trupurile noastre nu pot mai mult; sau, mai degrabă, pentru

că nu pot mai mult și pentru că nimeni nu poate face ca ele să poată continua. Iată problema: erotizarea se oprește și trebuie să facă aceasta pentru că încetează fără voințele noastre, așa cum a și început fără ele; ea sfârșește așa cum începe; sau, mai degrabă, sfârșește de la ea însăși *pentru că* începe de la ea însăși. Se întrerupe în ciuda voinței mele (îi cedez, „Las totul!") pentru că se anclanșa fără mine (îi cedez, „S-a pornit!") (§ 25). Finitudinea erotizării se realizează în aceea că nu pot să întârzii sfârșitul cum n-am putut să-i întârzii (nici să-i avansez) începutul. Finitudinea nu caracterizează, așadar, erotizarea ca atare, ci erotizarea *automată* a trupului care se oprește așa cum a început — în mod automat fără să se fi putut apropia de celălalt în persoană.

Odată făcută această distincție, întrebarea devine: pot oare concepe o erotizare a trupului nu doar automată, ci liberă? Formal vorbind, răspunsul nu creează nici un dubiu: o astfel de erotizare liberă poate fi perfect concepută, fără nici o contradicție; ea se definește în mod limpede drept o prindere de trup în care nu m-aș abține ulterior de la abținerea mea să primesc fără sau împotriva voinței mele trupul meu de la trupul celuilalt și de la non-rezistența sa, în care m-aș resemna să înregistrez pur și simplu că „s-a pornit!" pentru a sfârși prin a constata suspendarea, fără a putea face nimic. Posibilitatea unei erotizări voluntare, cel puțin prin abținerea de a-i ceda în mod automat, nu pune, așadar, probleme. Dar efectivitatea ei se dovedește problematică: căci așa cum erotizarea se joacă totdeauna în doi, trupul meu nu se primește decât simțind non-rezistența unui alt trup: el primește ceea ce nu depinde de el și care-l afectează cu atât mai mult cu cât e vorba tocmai de ceea ce dorește mai mult și poate cel mai puțin să realizeze el însuși — avansul său spontan în non-rezistența celuilalt trup. Contactul trupului meu cu celălalt trup, care îl pune deci în deplină dependență, nu face oare absurdă orice pretenție de independență erotică, deci orice erotizare voluntară?

Cu condiția să pot atinge trupul celuilalt și să-l las să-l atingă pe al meu *fără contact*. Această ipoteză nu pare absurdă atâta timp cât ne imaginăm că cele două trupuri ale noastre se

încrucișează așa cum intră într-un contact contiguu două corpuri fizice — prin coincidență în spațiu, dincolo de cea mai mică distanță care le-ar separa încă, dar dincoace de porozitatea care le-ar confunda deja. Or e de ajuns să considerăm mai întâi faptul că un trup n-ar putea din principiu să fie explicat prin ceea ce are în comun cu un corp fizic (presupunând că are cel mai mic punct în comun cu el). Apoi, faptul că în reducție erotică mă aflu în afara lumii, așadar total străin de contiguitatea spațială a lucrurilor, dar în distanța celor ce iubesc. În fine, faptul că trupul meu nu intră în mod exact *în contact* cu celălalt trup, fiindcă din contră îl invadează, pătrunde în spațiul său și vine *în* el, care se retrage cu măsură pentru a-l atrage mai departe. În distanța de la un trup la altul nu e vorba de lipirea unuia de celălalt dacă spațiul lipsește, nici de juxtapunerea lor așa cum se asamblează două corpuri fizice; când trupurile noastre se dau unul altuia, e vorba de a face dragoste cu un celălalt și ca atare. Problema erotizării nu s-ar pune absolut deloc dacă ar fi vorba doar de un contact, oricât de strâns ar fi el; ea nu se pune decât pentru că trupul meu se încearcă primindu-se de la un alt trup (care i-l dă înapoi), în așa fel încât să ne facem iubitori unul altuia; ne atingem desigur, dar a ne atinge nu înseamnă aici pur și simplu a intra în contact; înseamnă nimic mai puțin decât a face dragoste — și anume strict aceasta: a-ți da trupul celuilalt și a-l primi de la el. Și, așa cum nu e de ajuns să intru în contact pentru a face dragoste, tot așa pentru a face dragoste n-am nevoie nici în primul rând, nici în mod necesar să intru în contact cu celălalt; pot să-i dau trupul său, deci să-l fac să încerce non-rezistența mea (și reciproc) și vorbindu-i. Eu fac dragoste *mai întâi* vorbind: nu pot să o fac fără a vorbi și pot să o fac doar vorbind — așa înțelegea de altfel expresia „a face dragoste" vechea limbă franceză.

E vorba desigur de un cuvânt foarte special (§ 28), care nu vorbește de nimic, cel puțin nu despre un lucru, nu despre un obiect al lumii, ba chiar despre nici o ființare; nu spune nimic despre nimic, nu predică nici un predicat despre nici un substrat. Într-adevăr, el nu-i vorbește celuilalt decât de el însuși, la propriu, cu titlu de persoană nesubstituibilă, cea dintâi și

cea din urmă; adresându-l astfel, cuvântul meu nu urmărește decât să-l atingă, să-l afecteze în sensul cel mai strict, astfel încât să-l facă să simtă greutatea, insistența și non-rezistența trupului meu; apoi cuvântul meu nu îi va vorbi numai despre el, ci încetul cu încetul despre intervalul de la mine la el, dintre noi, de acest non-lucru, ireal și ireversibil în care ne aflăm, trăim și respirăm. Doar o dată cu această conversație un celălalt va putea să încerce nu doar trupul meu care se grăbește spre el cu râvnă, ci mai cu seamă faptul că această râvnă nu vrea să-i reziste, nu vrea decât să nu-i reziste; ascultându-mă, celălalt va încerca în cele din urmă expansiunea propriului său trup — bucurându-se de sine prin mine. Numai cuvântul meu, care-i vorbește despre ce este între noi, știe să-l atingă la inimă și să-i dea trupul său în întregime — fără vreun contact spațial, care nu va deveni eventual licit decât mai apoi și prin însuși acest cuvânt. Cuvântul dă cel dintâi trupul său celuilalt în distanță. Dar dacă-l ating pe celălalt și-i dau trup doar vorbindu-i, atunci fac dragoste cu el *în persoană*. Depinde de mine să vorbesc sau să încetez de a vorbi, deși nu depinde doar de mine să suspend contactul trupului cu trupul, nici să mă abțin de la non-rezistența lor. Pentru a rezista erotizării automate, trebuie să fac violență și uneori trebuie chiar să fac violență consimțământului celuilalt la non-rezistența mea (§ 31). Din contră, doar de la mine însumi pot începe să vorbesc, să continuu și să mă opresc — pot face asta pentru că acest lucru rămâne responsabilitatea mea. Într-un sens nici nu depind de celălalt, pentru că acestui cuvânt al meu îi revine nu doar să facă dragoste cu el, ci, suscitându-l drept celălaltul iubitorului care devin sub ochii lui, îl fac să intre și în reducția erotică. Pentru că eu o vreau, se deschide deci posibilitatea ca într-adevăr cuvântul meu erotic să-l atingă un celălalt în persoană.

Ea se deschide cu atât mai mult cu cât, examinându-l bine, cuvântul pe care-l spun pentru a face dragoste nu poate minți niciodată și atestă o veracitate fără greșeală. Nici un paradox în aceasta. Mai întâi, întrucât acest cuvânt nu spune nimic despre nimic, nu atribuie nici un predicat nici unui subiect și nu descrie nici cea mai mică stare de lucruri, el nu poate

enunța nimic fals. Apoi, cum acest cuvânt nu-i vorbește celuilalt decât de el însuși, apoi despre ce este între noi, celălalt știe perfect dacă ceea ce spun răspunde la ceea ce simte el: îi este de ajuns să verifice în el însuși dacă cuvântul meu, care-i spune că îi dă trupul său pentru că trupul meu nu-i rezistă, provoacă efectiv expansiunea trupului său; dacă celălalt primește într-adevăr trupul său de la al meu care-i vorbește, atunci cuvântul meu spune adevărul și atestă veracitatea sa; dacă nu, el observă că eu nu vorbesc ca cineva care iubește, că nu știu, nu pot sau chiar nu vreau să fac dragoste cu el așa cum se cuvine — spunându-i-o mai întâi. Să nu se obiecteze că pot aici să fac dragoste având intenția de a minți (de a spune vorbe dulci) (§ 30). Căci fie ceea ce spun — chiar cu intenția contrară — nu-i dă celuilalt propriul său trup, și atunci e vorba de o minciună prin lipsă; fie ceea ce spun îi dă efectiv celuilalt propriul său trup — ceea ce căutam — și atunci eventuala mea minciună va deveni de nesusținut și periculoasă pentru mine însumi: fie va trebui să distrug ceea ce am suscitat (trupul celuilalt), fie, mai frecvent, voi descoperi că trupul pe care l-am suscitat drept cineva care iubește mi l-a dat deja pe al meu; mă regăsesc atunci drept cineva care iubește fără să fi vrut, nici chiar văzut acest lucru. În ambele cazuri, minciuna mea de intenție n-a rezistat veracității irevocabile a cuvântului meu, care, fie că o știu sau nu, a făcut cu adevărat dragoste și a dat un trup celuilalt. De aceea, dacă vorbesc în persoană un cuvânt în chip necesar adevărat, cum n-aș iubi pe nimeni în persoană?

Rămâne să măsurăm până unde se poate întinde și aplica erotizarea liberă. Întrucât reușește fără să cedeze automatismului (și fără să sufere suspendarea), ea nu se limitează în mod evident la exercițiul sexual al încrucișării trupurilor. Înaintea ei se deschide, așadar, o imensă carieră — ea permite dăruirea (și primirea) unui trup erotizat acolo unde sexualitatea nu ajunge. De la părinte la copil, de la prieten la prieten, de la om la Dumnezeu (§ 42). În ea se recunoaște fără îndoială *castitatea*, virtutea erotică prin excelență.

VI

Despre al treilea, că sosește

§ 36. Fidelitatea ca temporalitate erotică

Intermitențele trupului m-au condus ele însele la recunoaşterea pentru prima oară a posibilității de a fi cel ce iubeşte în persoană. Chiar gelozia postulează acest lucru la modul absenței (§ 33) iar ura îl confirmă prin contrast (§ 34). Posibilitatea de a face dragoste fără a atinge nici un trup, cu singura priză a discursului (prinderea de trup prin cuvânt, § 35) mă trimite direct pe mine cel ce iubeşte la statutul meu de persoană. Rămâne să înțelegem legătura dintre cel ce iubeşte şi persoană, legătură care nu merge de la sine: e deja atât de greu să concep individualitatea mea ultimă — ceea ce nu împart cu nimeni şi îmi revine în persoană —, încât va fi cu atât mai greu să o deduc doar din statutul meu de cineva care iubeşte. Să revenim, aşadar, la cel ce iubeşte. El se realizează atunci când avansul său — hotărârea sa de a iubi primul şi intenția sa iubitoare — îşi găseşte validarea în jurământ, în care semnificația venită de la celălalt e una cu a sa proprie — „Iată-mă!" (§ 21). Acest unic fenomen erotic se desfăşoară însă în comun pentru cei doi care se iubesc — două intuiții pentru o singură şi aceeaşi semnificație. Cel ce iubeşte nu devine el însuşi decât pentru că un celălalt, celălalt iubitor, îi asigură propria sa semnificație, lui celui dintâi care iubeşte, prin a sa proprie, a celuilalt care iubeşte. Cel ce iubeşte se realizează într-un fenomen erotic deplin, dincolo de simplul

avans care nu manifesta încă nimic într-atât rămânea de unilateral (§ 18) în măsura în care face să dureze jurământul — sau mai degrabă în măsura în care jurământul îl face să dureze. Astfel, dăinuirea jurământului, cu un cuvânt fidelitatea, devine condiția persistenței fenomenului erotic. Mai exact, efectivitatea fenomenului erotic depinde de temporalitatea lui, ea însăși definită de fidelitate: nu numai singură fidelitatea celor ce iubesc în jurământul unic (o singură semnificație „Iată-mă!" pentru doi) permite fenomenului erotic să se prelungească, ci această prelungire a jurământului, sau mai degrabă jurământul ca prelungire, definește singura temporalitate potrivită fenomenului erotic. El nu poate nici dura, nu poate nici măcar pur și simplu să se temporalizeze la un alt mod și după un alt proces decât fidelitatea. Fidelitatea nu are aici un statut îngust etic, facultativ și psihologic, ci o funcție strict fenomenologică — aceea de a permite temporalizarea fenomenului erotic astfel încât să-i asigure o vizibilitate care durează și se impune. Fără fidelitate, fenomenul erotic redevine un simplu instantaneu care dispare de îndată ce apare, o intermitență fenomenală.

Fenomenul erotic pe care îl cere cel ce iubește pretinde o fidelitate lungă și profundă. Dar fidelitatea caută nimic mai puțin decât veșnicia. Cum am experimentat deja, în momentul în care iubesc (§ 22), de îndată ce spun și pretind aceasta (§ 28), mai mult încă în momentul în care iubesc potrivit trupului erotizat (§ 25), nu pot să mă dedau iubirii dacă îmi restrâng intenția mea și semnificația ei („Iată-mă!") la un interval de timp finit: dacă pretind că iubesc pentru un interval dinainte delimitat, prevăzut până la o anumită dată, dar nu dincolo de el, atunci iubirea mea nu s-ar anula doar la această scadență, ci încă de la început. A iubi pentru un timp determinat (iar un acord reciproc n-ar schimba aici nimic) nu înseamnă a iubi în mod provizoriu, ci a nu iubi deloc — a nu fi început vreodată să iubești. A iubi în mod provizoriu e un nonsens, o contradicție în termeni. Fără îndoială, la rigoare se poate spune „Te iubesc!" fără a avea intenția unei fidelități; dar în acest caz nu e vorba decât de o minciună, care-l poate înșela pe celălalt (dacă el vrea să se lase orbit), nu însă evident și pe mine care o proferez. În această situație, dovedesc

că în realitate nu pot spune ceea ce spun şi, în acelaşi timp, exclud obligaţia de fidelitate; dacă persist în această contradicţie performativă, va trebui să-i plătesc preţul — să mă contrazic pe mine însumi, să devin o contradicţie efectivă, pe scurt să mă fac infidel mie însumi, pentru că nu vreau să rămân fidel celuilalt. Această contradicţie de sine prin sine defineşte tocmai adevărata minciună, care nu constă atât în a-l minţi pe celălalt (ceea ce pot spera să disimulez), cât în a mă minţi pe mine însumi (ceea ce nu pot să-mi ascund mie însumi). Astfel, faptul de a iubi cere nu doar fidelitate, ci fidelitate pentru eternitate. Fidelitatea temporalizează deci fenomenul iubirii asigurându-i singurul viitor posibil.

De altfel, contrar opiniei comune, dificultatea constă mai puţin în a gândi posibilitatea fidelităţii — această condiţie *a priori* a temporalităţii fenomenului erotic — cât pe cea a infidelităţii, tocmai pentru că ea face imposibilă fenomenalitatea erotică. Cum aş putea în fapt, şi se pare atât de uşor, să mă instalez în infidelitate, deci în imposibilitatea erotică? Cum aş putea să nu văd că intenţia mea mărturisită — de a rămâne mereu liber pentru noi „întâlniri" — se contrazice, întrucât această „disponibilitate" implică fie că nimic n-a durat din „întâlnirile" precedente, fie că sunt angajat în acelaşi timp în mai multe „întâlniri" fără nici o speranţă să dureze, tocmai pentru că nici una nu are drept la un prezent întreg. Pe scurt, oricine ridică infidelitatea la rang de principiu îşi interzice prin însuşi acest fapt accesul la cea mai mică fenomenalitate erotică reală şi-i contrazice cea mai mică realizare. De altfel aşa se şi cuvine, fiindcă arareori infidelitatea e proclamată drept principiu declarat al atitudinii erotice; ne repliem mai degrabă pe o tactică suplă: înmulţirea unor fidelităţi succesive, fiecare cu intenţie sinceră, dar toate cu o slabă hotărâre, deci de scurtă durată; de fiecare dată mă lansez (aproape) cu adevărat în „Iată-mă, cel dintâi!" şi încerc (puţin) să durez în părerea mea atâta timp cel puţin cât mi-o permite inerţia scurtului meu avans iniţial; de fiecare dată jurământul se realizează, aşadar, într-un timp şi, o dată cu el, fenomenul erotic schiţează o apariţie; dar nu pot ţine mult timp semnificaţia comună, pentru că trăirile mele de conştiinţă, ca şi cele ale

celuilalt, trec; şi ele trec fiecare în ritmul lor propriu; aşadar, sub acest decalaj fenomenul erotic comun se destinde, se destramă şi sfârşeşte prin a se dezagrega. Nu mai iubesc şi uit că am încercat să iubesc; chiar lipsa celuilalt sfârşeşte prin a nu-mi mai lipsi. De aceea, de îndată ce e posibil, şi anume de îndată ce va dispărea reducţia erotică şi îmi voi da seama de asta, voi reîncepe sau voi încerca să reîncep — asumând mereu aceeaşi fidelitate minimală, refolosind mereu aceleaşi trăiri de ocazie, reciclând un „Iată-mă!" trecut pentru o scurtă încercare, dinainte zadarnică în lipsa unui avans fără sfârşit.

Despre această paradă adesea comică şi întotdeauna sinistră nu trebuie totuşi să vorbim prea mult de rău. Mai întâi, pentru că întreruperea precoce a fenomenului erotic nu repune în cauză definirea sa prin jurământ, deci exigenţa de fidelitate; ea ilustrează doar constrângerea pe care o exercită asupra amanţilor slabi suspendarea (§ 26), prin urmare finitudinea trupului lor erotizat (§ 27). Căci intermitenţele celui ce ratează iubirea rezultă mai întâi şi mai cu seamă din aceea că el se încrede fără rezervă — naiv, laş sau prosteşte — în erotizarea automată, în fapt inexorabil finită, pentru a face să dureze avansul jurământului, de drept fără sfârşit. Această contradicţie între suspendarea ineluctabilă şi exigenţa veşniciei devine atât de netă încât consacră ceea ce erotizarea voluntară (§ 35) lăsa deja să se vadă; e limpede că avansul celui ce iubeşte se întinde mult mai departe decât erotizarea automată a trupului. Pe cât aceasta nu poate ţine prea mult timp jurământul (aşa cum un cântăreţ nu poate ţine o notă prea înaltă pentru registrul lui) şi, în cel mai bun caz, trebuie să-l reia neîncetat de acolo de unde l-a lăsat; pe atât aceasta pretinde să se realizeze o dată pentru totdeauna şi cere pentru ea însăşi, deci întâi de toate de la ea însăşi, veşnicia. În cea mai mare parte a cazurilor, infidelitatea se rezumă astfel la o succesiune de scurte fidelităţi, toate în mod provizoriu sincere, toate avortate precoce din lipsă de putere, de dorinţă şi de avans. Fidelitatea rămâne fondul şi condiţia posibilităţii infidelităţii — care nu încetează să-i redeştepte nostalgia şi să-i aducă în mod involuntar omagiu. Astfel, chiar în lipsurile sale fidelitatea defineşte încă temporalitatea fenomenului iubirii şi unicul său viitor.

Fidelitatea constituie în acest punct temporalitatea fenomenului erotic, căruia nu-i asigură numai viitorul, ci şi trecutul. Într-adevăr, ea ia şi figura irevocabilului. Căci uneori în ciuda voinţei mele rămân fidel atât celui pe care l-am iubit deja, cât şi celui care m-a iubit deja. Fiindcă faptul de a fi încercat, fie şi numai pentru un interval de timp în cele din urmă finit, să-l realizez pe „Iată-mă!" şi mai cu seamă de a fi experimentat faptul că celălalt şi-l însuşea pe acelaşi „Iată-mă!", astfel încât şi unul şi altul împărtăşeam aceeaşi semnificaţie — şi tocmai aceasta — mă marchează şi mă metamorfozează pentru totdeauna; această întipărire îmi impune o nouă figură, deci un fel de fidelitate pentru ceea ce celălalt a făcut în mine, a făcut din mine. Orice fenomen erotic, până şi cel mai mic, rămâne achiziţia mea inalienabilă, chiar dacă l-am lăsat să se piardă.

Să examinăm mai întâi iubirile pe care le-am iubit odinioară, înainte de a le trăda sau abandona. Le-am rămas totuşi fidel şi în mod definitiv. Desigur nu în virtutea eforturilor amintirii, pe care doliul sau disprețul pot voi, din contră, să le abolească. Ci pentru că, pe cât de mult mă voi convinge că „Nu mai vreau să mai aud vorbindu-se despre asta", cu atât mai mult voi recunoaşte prin însăşi această negaţie că m-am făcut iubitorul celui pe care azi pretind că l-am uitat cu totul. Nu e vorba aici de memoria unei anume feţe, nici a unui anume trup, nici a unui anume celălalt — toate acestea pot foarte bine să dispară fără să lase vreo urmă psihologică (§ 26 şi § 29). E vorba de faptul că odată m-am declarat în mod iremediabil pentru cel ce a dispărut poate din amintirea mea şi m-am făcut iubitorul său; faptul că am uitat azi totul nu aboleşte cu nimic faptul că, pentru a-l iubi pe acest dispărut, am avut foarte bine acces la statutul de fiinţă care iubeşte, că l-am iubit foarte bine în avans urmând principiul raţiunii insuficiente şi că am primit foarte bine de la el trupul meu (pe care el nu-l avea) dându-i-l pe al său (pe care eu nu-l aveam). Din acel moment, chiar dacă jurământul n-a ştiut, n-a putut sau n-a voit să dureze, chiar dacă celălalt a dispărut o dată cu fenomenul care-l manifesta, eu n-am radicalizat mai puţin reducţia erotică, a cărei pecete mă marchează pentru totdeauna. Tot ceea ce am făcut, spus şi simţit din iubire în reducţia erotică radicalizată

m-a marcat ca un stigmat definitiv şi mi-a impus o formă nouă. O dată cu timpul l-am pierdut eventual pe un anume celălalt sau am pierdut timpul cu el — dar nu voi pierde niciodată ceea ce el a trebuit să-mi devină pentru a-l iubi. Toate actele mele de fiinţă care iubeşte le-am păstrat pentru totdeauna în mine — sau mai degrabă acestea mă păstrează în ele şi îmi salvează demnitatea mea irecuzabilă de fiinţă care iubeşte. Cei pe care i-am iubit au putut dispărea, nu însă faptul că i-am iubit, nici timpul pe care l-am consacrat lor, nici amantul care am devenit pentru a-i iubi. Căci nu există niciodată un/o *fost(ă)*, ci numai urme de neşters ale celorlalţi care m-au făcut cineva care iubeşte, cineva vinovat, finit fără îndoială, dar definitiv, irevocabil. Nu mă voi putea face niciodată că n-am încercat să iubesc, deci că n-am iubit.

Să examinăm acum în faţă iubirile care mi se adresează fără ca eu să le răspund, fie pentru că le-am ignorat, fie pentru că n-am vrut să le răspund. Le rămân cu toate acestea fidel în mod irevocabil. Bineînţeles, pot să fi pierdut orice amintire clară a lor — într-un sens acest lucru ar fi mai bun pentru toată lumea. Ceea ce nu împiedică faptul că acela care sunt acum am devenit doar în măsura în care privirile, avansurile, ba chiar trupurile tuturor celor care m-au iubit au apăsat asupra mea, până la a mă modela şi a-mi grava adevărata mea faţă. Fie că vreau sau nu, avansul lor face mult mai mult decât aş face eu însumi vreodată. Nu e vorba numai de stima de sine cu care m-au gratificat cei ce m-au iubit, nici de cunoaşterea lumii şi a mea pe care mi-au deschis-o, ci de faptul că punându-şi privirea lor asupra mea, m-au introdus în fenomenalitatea acelui „Iată-mă!" erotic, sau mi-au deschis cel puţin accesul la ea. M-au făcut să intru, fără ca eu să hotărăsc asta, chiar în ciuda mea şi cu forţa, în reducţia erotică în care mă precedau. Nu dispun decât de un singur fel de a şti ce fiinţă iubitoare se realizează în cele din urmă în mine — e de ajuns să ştiu pe cine am iubit şi, mai ales, cine m-a iubit. Şi nimic din ei nu va dispărea vreodată cât timp eu, care îi rezum, îi primesc, îi iubesc sau nu-i iubesc, îi rememorez sau îi uit, voi putea face încă pe cel care iubeşte. În mod straniu, în sensul cel mai radical, nu pot să nu rămân fidel chiar şi celor pe care

i-am abandonat sau care m-au abandonat — fiindcă lor le datorez statutul meu de ființă care iubește, avansul meu și suspendările mele. Astfel, fidelitatea temporalizează și fenomenul erotic făcându-mi irevocabil trecutul de ființă care iubește.

Fidelitatea permite în sfârșit temporalizarea fenomenului erotic în prezent. Rămâne într-adevăr mereu o întrebare care revine, care chinuie până la obsesie tocmai pentru că pare să nu primească vreodată un răspuns sigur: eu care spun „Iată-mă!", care-l aud pe celălalt spunându-mi „Iată-mă!" și care împărtășesc o singură semnificație împreună cu el, n-aș putea avea totuși niciodată acces, printr-o imposibilitate de principiu, la intuiția sa, nici la trăirile sale de conștiință; decât dacă trupul meu, deci conștiința mea, s-ar contopi cu al său/a sa. Așadar, de fiecare dată când voi spune „Iată-mă!", îi voi pune și lui și mie, mereu în zadar, întrebarea „Mă iubești?". Această întrebare nu poate rămâne fără răspuns, fiindcă orice răspuns pe care mi-l va da celălalt, inclusiv răspunsurile afirmative, rămân în mod esențial îndoielnice. Nu numai pentru că celălalt poate să mă mintă intenționat (să-mi spună ceea ce știe că e fals — că mă iubește), dar mai ales pentru că poate să se întâmple, sau mai degrabă se întâmplă cel mai adesea, că celălalt nu știe el însuși dacă mă iubește sau nu. Dar atunci, cum anume se poate spune și respune jurământul? Cum se poate confirma fidelitatea în prezent? Pentru a depăși această încercare, trebuie mai întâi să luăm act de faptul că fidelitatea celuilalt rămâne definitiv inaccesibilă celui ce iubește și că îndeosebi sinceritatea lui nu poate să creeze decât o iluzie: de drept, chiar dacă ar vrea-o, celălalt nu poate niciodată să-mi dovedească fidelitatea sa față de mine, cel care iubesc. Nu rămâne, prin urmare, deschisă decât o singură cale: trebuie ca eu, cel care iubesc, să decid asupra sincerității celuilalt — altfel spus ca eu, și nu el, să răspund la întrebarea „Mă iubești?".

Aș putea însă apuca această cale, aș putea oare admite acest paradox? În fapt, pot să o fac în mod perfect. Desigur celălalt nu poate ști niciodată dacă mă iubește, căci sinceritatea sa îl înșală tot atât cât mă lasă neîncrezător; nu voi aștepta de la el decât să-mi ateste ceea ce ignoră. Dar eu știu în mod evident despre el mai multe decât el; în actele sale și în înlănțuirea lor

văd dacă totul se petrece ca şi cum celălalt m-ar iubi sau nu; pot cu atât mai mult să mă sprijin pe acest *ca şi cum*, cu cât eu însumi am recurs deja la puterea lui paradoxală pentru a mă asigura de propria mea intenţie amoroasă (§ 19). Mă asigur, aşadar, de faptul că celălalt se comportă *ca şi cum* m-ar iubi; şi o pot face în mod perfect, fiindcă îmi este de ajuns să măsor dacă el se comportă în privinţa mea *aşa cum* eu m-aş comporta în privinţa lui *dacă* l-aş iubi, pe scurt să compar aceste două *ca şi cum* ale noastre. Din acel moment mă descopăr răspunzător de fidelitatea celuilalt; în fapt mă găsesc martor şi judecător al ei, căci ştiu ceea ce vrea să spună şi poate face un *ca şi cum*. Şi mă recunosc expert în această materie, fiindcă ştiu din experienţă să rup un jurământ şi cât costă ca să-l ţii. De acum înainte celălalt se va dovedi fidel în fiecare clipă în care eu, care ştiu mai bine decât oricine despre ce este vorba, voi crede că el este fidel. Dar eu nu pot hotărî că îmi rămâne fidel decât hotărând eu însumi să-i rămân fidel — căci, dacă m-aş hotărî să-i devin infidel, s-ar putea desigur ca el să-mi rămână fidel (sau nu), dar nu aş mai putea s-o ştiu, nici să mă amestec în aceasta. Indicele fidelităţii sale devine, aşadar, propria mea fidelitate. Evident, ştiind că eu hotărăsc cu privire la fidelitatea sa în măsura în care i-o confirm pe a mea, el nu o poate primi pe a mea decât menţinând-o pe a sa. Din acel moment, aşa cum în reducţia erotică generalizată fiecare primeşte de la celălalt trupul pe care nu-l are de la el însuşi (§ 23) într-un concurs de stârnire în principiu fără sfârşit (§ 24–25), tot aşa aici, în reducţia erotică radicalizată ca şi în erotizarea voluntară (§ 35), fiecare decide cu privire la fidelitatea celuilalt, deşi nu ştie nimic despre a sa proprie, într-o temporalizare în principiu fără sfârşit.

Schimbul fidelităţilor defineşte, aşadar, singurul prezent împărtăşit al fenomenului erotic — cel ce iubeşte spunându-i celuilalt care iubeşte nu „Te iubesc!", ci dându-i un dar infinit mai rar şi mai puternic: „Mă iubeşti cu adevărat, o ştiu, dar eu îţi dau asigurarea". Acest dar cei ce iubesc şi-l dau atâta timp cât durează prezentul lor.

§ 37. Hotărârea anticipatoare ultimă

Prezentul nostru de ființe care iubesc durează atâta timp cât hotărâm asta; și noi hotărâm asta fiecare asigurându-l pe celălalt de fidelitatea sa față de jurământul comun, anticipând, așadar, asupra lui. Decizia noastră nu se poate, așadar, lua decât printr-o dublă și reciprocă anticipare. Astfel se instaurează o hotărâre anticipatoare conformă în fine reducției erotice. E vorba de o hotărâre, pentru că nu mă pot defini ca ființă care iubește decât în măsura exactă în care reușesc să spun, apoi să repet jurământul, care singur face să apară fenomenul erotic (§ 21); dacă încetează această hotărâre, fenomenul erotic dispare și el numaidecât. Dar e vorba și de o hotărâre care nu se realizează decât atâta timp cât anticipează asupra ei înseși; mai exact atâta timp cât fiecare care iubește anticipează prin avansul său (§ 18) și propria sa fidelitate (§ 36) asupra avansului și fidelității celuilalt iubitor, și reciproc; întrucât constă în exercițiul fidelității, o astfel de anticipare definește o temporalitate propriu-zis erotică.

Cel care iubește își poate astfel reînsuși hotărârea anticipatoare? Ea aparține, se pare, fenomenalității ființei sau mai exact a acestei ființări (care sunt eu), în care e vorba nu doar de el însuși (ca ființare), ci mai radical de ființa sa, ba chiar în chip nemijlocit de ființa tuturor ființărilor. În principiu, hotărârea anticipatoare nu are loc decât acolo unde are sens: plecând de la chestiunea ființei și în reducția fenomenelor la ființa lor. De altfel, hotărându-mă ca această ființare, nu anticipez decât asupra morții mele, asupra posibilității ultime (posibilitatea imposibilității), așadar în fapt asupra modului meu de a fi: posibilitatea care depășește efectivitatea. Or posibilitatea morții rămâne mereu posibilitatea de a fi, absolut străină posibilității ca eu să iubesc și să fiu iubit de altundeva. De ce să risc, așadar, o confuzie vorbind de o hotărâre anticipatoare nu ontologică, ci *erotică*? Pur și simplu pentru că, spre a se realiza în întregime, hotărârea anticipatoare nu are altă alegere decât să treacă de la ontologic la erotic. Căci, spre deosebire de ceea ce se pretinde, eu nu ajung niciodată să mă hotărăsc prin anticipare rămânând în orizontul ființei: luată

cel puțin în ultimele ei exigențe, hotărârea anticipatoare nu se poate realiza decât în orizontul deschis de reducția erotică. Așa cum de fapt am înțeles de ceva timp (§ 3) că nu sunt decât în măsura în care iubesc sau sunt iubit de altundeva, și nu invers, tot așa trebuie acum să admit în mod definitiv a) că nu mă pot hotărî cu adevărat decât împlinind jurământul; b) că nu mă pot hotărî asupra modului anticipării decât temporalizându-mi jurământul potrivit fidelității; și c) că nu-mi însușesc ipseitatea decât menținând un jurământ cât de mult îmi va permite fidelitatea mea.

Rămâne să o arătăm. — Hotărârea ultimă și cea mai radicală nu poate consta în a fi. Și ce pot eu hotărî când mă hotărăsc potrivit ființei? Aș putea hotărî să fiu? Evident nu, pentru că sunt și voi fi, fie că hotărăsc sau nu asta; și voi înceta să fiu așa cum am început să fiu: fără a decide nimic în această privință. N-aș putea totuși să mă hotărăsc să mor? În fapt foarte puțin; pe lângă faptul că în sinucidere e vorba de o contradicție formală, s-ar putea ca însăși această sinucidere să nu rezulte niciodată dintr-o decizie liberă, ci dintr-o constrângere la care cedez pentru că-mi lipsește forța de a lua cea mai mică hotărâre (§ 12). Rămâne totuși un răspuns mai bun: hotărârea nu se poartă nici asupra ființei, nici asupra morții, ci asupra posibilității de a muri, care-mi permite să acced la modul meu propriu de a fi, posibilitatea. Și nu se poate contesta că ființarea pentru moarte (posibilitatea imposibilității) nu-mi deschide în fapt ființa mea ca posibilitate; se poate însă contesta faptul că această posibilitate depinde încă de hotărârea mea liberă, deoarece, în cel mai bun dintre cazuri, consimt și îmi dau acordul la ceea ce nu voi putea în orice caz să evit — moartea. Fără îndoială, hotărându-mă pentru posibilitatea imposibilității mele ratific ființa mea posibilă, dar nu decid cu privire la această (im)posibilitate și nu decid aici nimic — nici măcar trecerea mea în nimic; altfel spus, mă pot hotărî pentru posibilitatea mea (a imposibilului, moartea mea) anticipând asupra ei și subscriind la ea fără a rezista; această anticipare nu are însă nimic efectiv; nu e vorba de o sinucidere efectivă, ci de o schimbare de stil, de un mod mai liber de a apropia moartea posibilă; această anticipare nu schimbă nimic,

nici în moartea mea, nici în ipseitatea mea, nici în viitorul meu. Fără a o confunda cu un straniu cvietism, nu voi putea deci înfăptui această hotărâre (pe care mi-o datorez totuşi, fiindcă e vorba de ipseitatea mea) dacă rămân în orizontul fiinţei (§ 19).

O pot însă realiza în orizontul erotic. Căci cel care iubeşte se hotărăşte efectiv; mai întâi, pentru că el nu se poate institui pe el însuşi ca fiinţă care iubeşte decât printr-o decizie radicală, necondiţionată şi fără raţiune suficientă (§ 18); apoi, pentru că nu suscită fenomenul său erotic decât dând şi primind semnificaţia „Iată-mă! (§ 21), ceea ce implică nu doar o a doua hotărâre din partea sa, ci şi o contra-hotărâre din partea celuilalt; şi aceste două noi hotărâri nu trebuie să înceteze să se repete vreodată pentru a asigura temporalitatea fenomenului erotic. Mai pe larg, cel ce iubeşte înfăptuieşte efectiv o hotărâre pentru că încearcă şi trebuie să se hotărască să-i dea celuilalt mai întâi trupul său (§ 23), apoi fidelitatea sa, pe scurt pentru că în hotărârea lui e vorba nu numai de el însuşi, ci de responsabilitatea sa erotică faţă de celălalt. Ating, aşadar, cu adevărat hotărârea mea, pentru că în regim de reducţie erotică (şi numai acolo) ea poartă şi mă poartă asupra celuilalt, nu numai asupra *ego*-ului meu, ca în reducţia ontologică. — La care se adaugă un ultim argument, simplu şi de principiu: dacă hotărârea ultimă şi cea mai radicală nu constă decât în a fi şi în fiinţă, ea va sucomba în chip ineluctabil zădărniciei care descalifică fiinţa în reducţia erotică (§ 2); prin urmare, ea nu se va mai putea pretinde nici ultimă, nici radicală.

Rămâne însă faptul că, potrivit chestiunii fiinţei, hotărârea trebuie înţeleasă în chip esenţial ca o anticipare; hotărârea erotică poate oare nu numai să anticipeze, dar să anticipeze într-un mod mai radical decât hotărârea ontologică? — Să examinăm mai întâi un prim punct: cel ce iubeşte se hotărăşte prin excelenţă şi se decide într-un mod originar, pentru că nu hotărăşte despre el însuşi decât hotărându-se pentru celălalt şi cu scopul de a se decide pentru el; or o astfel de hotărâre de sine pentru celălalt, cel ce iubeşte o ia din principiu la modul anticipării şi numai în acest mod. Anticiparea nu completează mai apoi hotărârea, ci o defineşte încă de la origine: cel ce iubeşte anticipează dintr-o dată, întrucât se declară fără reci-

procitate (§ 15) şi prin avansul (§ 18) care-l eliberează de principiul raţiunii (§ 17); anticiparea determină atât erotizarea trupului (§ 24–25), cât şi fidelitatea (§ 36). Această imanenţă a anticipării în hotărârea erotică conduce spre al doilea punct: anticiparea anticipează în mod evident asupra posibilităţii, dar asupra unei posibilităţi care nu se mai joacă în limitele fiinţei, pentru că le transgresează pe cele ale morţii. Într-adevăr, anticiparea ultimă nu anticipează asupra morţii (imposibilitate de a fi), ci asupra iubirii ultime — aşadar, asupra viitorului jurământului, ca jurământ care trebuie mereu încă să vină, care trebuie să revină mereu; viitorul jurământului nu se limitează la moarte, deci la imposibilitatea posibilităţii; desigur moartea fixează o limită incontestabilă fiinţei, dar nu face absolut imposibilă posibilitatea erotică; odată moartea devenită efectivă, îmi mai rămân ca fiinţă iubitoare cel puţin două posibilităţi. Dacă celălalt e mort, eu pot, cu titlul de fiinţă iubitoare, să-l iubesc încă, fiindcă pot să iubesc fără reciprocitate (§ 15) chiar şi ceea ce nu este (§ 3). Dacă sunt mort, celălalt mai poate şi el, cu titlul de fiinţă iubitoare, să mă iubească din aceleaşi motive. Aşa cum se iveşte prin avansul care comandă iubirea iubitorului, fenomenul erotic nu oferă paradoxal nici o priză morţii — tocmai pentru că se eliberează de orizontul fiinţei. Contrar hotărârii anticipatoare în reducţie ontologică, care nu atinge posibilitatea decât potrivit fiinţei (adică potrivit morţii care subliniază posibilitatea de a fi printr-o posibilitate a imposibilităţii), în reducţia erotică hotărârea anticipativă deschide o posibilitate fără măsură — o posibilitate pe care nici fiinţa, şi, prin urmare, nici moartea nu o limitează vreodată. Această posibilitate se defineşte drept *imposibilitatea imposibilităţii*. Fenomenul erotic ca atare nu are nici un motiv să sucombe morţii pentru că nu aparţine orizontului fiinţei. Nu numai că iubirea are un motiv să dorească veşnicia, dar sensul său se află întotdeauna deja în aceasta. Astfel, cel ce iubeşte atinge o anticipare efectivă, liberă şi cu adevărat hotărâtă — nu mai anticipează în posibilitatea imposibilităţii (viitorului), ci în imposibilitatea imposibilităţii sale. Încă de la începutul avansului său, cel care iubeşte anticipează asupra veşniciei. Nu o doreşte, o presupune.

Hotărârea anticipatoare nu ar avea însă nici o importanță dacă nu mi-ar permite în principiu și în cele din urmă să acced la ipseitatea mea; reducția erotică îi permite oare celui ce iubește să ajungă aici? Mă pot convinge ușor cel puțin de faptul că în afara reducției erotice ipseitatea mea rămâne îndoielnică, ba chiar inaccesibilă, fiindcă i se poate întotdeauna substitui o alta, care ar fi un eu în loc de mine. Să examinăm mai întâi reducția transcendentală în care sunt în măsura în care gândesc (sintetizez, constitui, deconstruiesc etc.); e de la sine înțeles că aici trebuie să gândesc potrivit raționalității, deci potrivit regulilor universale ale gândirii; astfel, cu cât gândesc mai corect, cu atât ceea ce gândesc poate, la limită cel puțin, să se afle gândit de oricare alt spirit rațional; gândurile mele pot, ba chiar trebuie să devină gândurile oricui altcuiva și ale oricui gândește; prin urmare, gândurile mele nu mă definesc și nici nu-mi aparțin. Dacă gândesc, poate sunt, dar nu știu cine sunt, nici chiar dacă pot deveni vreodată un *cine*.

Să trecem la reducția ontologică în care sunt ca ființare în care e vorba de ființă, de ființa ființării care sunt, dar și de toate celelalte ființări care nu sunt eu; dar, chiar dacă n-o pot pune în lucrare decât hotărându-mă în mod absolut și numai pentru ea, această ființă îmi conferă oare pentru aceea ipseitatea mea ultimă? Pot să mă îndoiesc de aceasta cel puțin prin două argumente. Mai întâi, această ființă rămâne ființa tuturor ființărilor, chiar și mai cu seamă dacă doar o ființare ca mine o știe și o face văzută; din acel moment, cum anume această ființă a ființărilor chiar altele decât mine mi-ar mai putea conferi ipseitatea mea, proprie mie? Faptul că trebuie să mă individualizez pentru a accede aici nu implică în schimb ca această ființă să permită ea însăși individualizarea mea; din contră, ar putea-o presupune fără să o permită. Și de altfel, cum orice om are vocația de a exersa această funcție de ființare privilegiată, n-ar fi vorba aici tot de o determinare transcendentală, deci perfect universalizabilă (§ 71 și § 22)? Apoi, încă o dată, dacă, prin imposibil, ființa mi-ar acorda o ipseitate, cum nu s-ar prăbuși ea sub zădărnicie (§ 3) cu același titlu ca și ființa din care ea ar proveni?

Din contră, ca ființă iubitoare în situație de reducție erotică nu mai întâlnesc aceste aporii. Știu perfect ceea ce nu poate trece niciodată din mine la un alt individ, ci rămâne în mod indisolubil al meu, mai intim în mine decât mine: toți cei pe care i-am iubit ca ființă iubitoare, mai exact toate trăirile mele de conștiință, toate avansurile mele, toate jurămintele mele, toate juisările mele și toate cele pe care le-am provocat, toate fidelitățile mele și toate suspendările mele, toate urile mele și prima mea moarte — toate acestea îmi vor purta numele când nu voi mai fi. Toate acestea poartă de fapt încă de pe acum numele meu, îl fac demn de cinste sau de dispreț, de admirat sau de plâns. Nimeni nu-mi poate lua asta, nu mă poate elibera de asta, nici nu-mi poate da asta — eu singur a trebuit să mă angajez aici în persoană, în avans și cu titlul de ființă iubitoare pentru a ajunge aici, la ceea ce sunt ca istorie a cuiva care iubește. Și, paradoxal, eu însumi nu pot trasa istoria erotică a acestei ipseități irevocabile — trebuie să mi-o spună alții. Căci, pe bună dreptate, ipseitatea mea se realizează erotic, așadar plecând de altundeva și de la un altundeva, celălalt iubit (sau urât). Nu doar că eu nu mă încerc ca o ființă care iubește decât expunându-mă acestui altundeva (§ 5–6) cu riscul avansului (§ 4), ci numai celălalt îmi conferă semnificația fenomenului meu amoros (§ 21); el singur știe dacă eu îl iubesc (§ 36) și dacă i-am dat trupul său (§ 23): eu nu-mi aflu, sau mai degrabă nu-mi voi afla numele și identitatea mea cea mai proprie de la ceea ce știu despre mine, nici de la ceea ce sunt sau am hotărât să fiu, ci de la cei pe care i-am iubit (sau nu) și de la cei care mă iubesc (sau nu). Cine sunt? La această întrebare ființa nu are nimic de răspuns, nici ființarea din mine. Cum eu sunt în măsura în care iubesc sau sunt iubit, doar ceilalți vor putea răspunde la această întrebare. La sfârșit mă voi primi de la celălalt, așa cum sunt născut din el. Nu că ar trebui să mă recunosc ostatecul lui sau că o alienare m-ar ține sclavul său: însăși această teamă nu poate fi concepută decât într-un orizont transcendental sau ontologic care presupune ceea ce tocmai e vorba de a pune sub semnul întrebării — faptul că *eu* nu am de a face decât cu *mine*, că ipseitatea mea se poate rezolva doar în monada mea, pe scurt că revin la mine pentru că

provin din mine. Or de la proba zădărniciei și a reducției erotice știu că propriul meu cel mai intim îmi vine de altundeva și trimite altundeva. Cel ce iubește nu devine el însuși decât alterându-se și nu se alterează decât de un celălalt, paznic ultim al propriei mele ipseități care, fără el, îmi rămâne inaccesibilă.

§ 38. Venirea celui de-al treilea

Mă voi primi deci, în cele din urmă, de la un celălalt. Voi primi de la el ipseitatea mea, cum mi-am primit deja semnificația mea în jurământul său, trupul meu în erotizarea trupului său, până și propria mea fidelitate în declarația sa „Mă iubești cu adevărat!". Dar ceea ce nu încetez astfel să primesc de altundeva, trebuie să încerc mereu să primesc în clipa următoare, în fiecare nouă clipă. Pentru a continua aceeași reducție erotică, trebuie să reîncepem totul de la început și fără întrerupere. Nu ne iubim decât cu prețul unei re-creări continue, a unei cvasi-creații continue, fără sfârșit și fără odihnă. Nu ne vom iubi decât cu condiția de a îndura repetiția și de a urca, asemenea unei pietre prea grele, greutatea jurământului până în piscul erotizării înseși, mai ales după fiecare suspendare, ba chiar după fiecare decepție. Nu se poate deci să nu se pună o întrebare: jurământul meu de ființă iubitoare, pe care îl împărtășesc dându-l și primindu-l în discontinuitatea unei repetiții, noi, cei care iubim, n-am putea să-l încredințăm unui al treilea, care l-ar asigura mai durabil ca noi? Un al treilea care, în afara intrigii noastre și neatins de finitudinea sa, ar asigura jurământul nostru înscriindu-l într-o durată continuă — a sa.

Acest al treilea n-ar avea însă nici o legitimitate pentru a asigura jurământul nostru, deci realizarea noastră potrivit reducției erotice, dacă el însuși nu ar aparține acestei reducții erotice; altfel spus, dacă nu ar proveni și el din aceasta, dacă nu i-ar aparține, deci dacă nu ar actualiza-o în el însuși. Acest al treilea, martor eventual al jurământului nostru, va trebui să fenomenalizeze fenomenul nostru erotic comun prin fenomenul său propriu, nici al meu, nici al celuilalt, ci al său, un fenomen terț; astfel, el va putea atesta vizibilitatea noastră ce trebuie repetată mereu prin continuitatea inatacabilă a propriei

sale vizibilități; și va putea conferi fenomenului nostru erotic, lăsat întotdeauna intermitent în jurământ, stabilitatea unui fenomen durabil hotărât. De acum înainte, orice s-ar putea întâmpla cu primul fenomen erotic, cel de-al treilea ar asigura prin vizibilitatea sa incontestabilă faptul că a fost un timp în care jurământul nostru se fenomenaliza în lumină deplină. Vedem că acest al treilea — dacă se va găsi unul — ar trebui să se producă precum un fenomen perfect venit, a cărui vizibilitate stabilă ar reproduce și deci ar asigura vizibilitatea instabilă a jurământului nostru supus repetiției. Dacă trebuie să intervină vreodată, cel de-al treilea nu se va produce, nu va înainta și nu va apărea în vizibilitatea erotică decât pentru a re-produce ceea ce nu se dă neîncetat spre a fi văzut, jurământul meu, ceasurile sale bune și rele. El nu o va putea face decât rămânând în același timp indisolubil legat de acel lucru căruia îi atestă astfel fenomenalitatea prin a sa; nu va putea re-produce decât acel lucru plecând de la care se va produce pe el însuși. Acest fenomen terț, care nu reproduce în vizibilitatea sa vizibilitatea repetitivă a jurământului nostru decât producându-se plecând de la însuși acest jurământ, fără a-l putea revoca vreodată și care vine ca un eveniment intrinsec erotic, se numește *copilul*.

O astfel de trecere de la cel care iubește prin jurământ, erotizare, gelozie și fidelitate până la copil nu are nimic facultativ. Cu condiția să înțelegem copilul ca pe o exigență necondiționată a reducției erotice, de care cel ce iubește nu poate în nici un caz nici măcar pretinde să facă economie fără să suspende însăși această reducție; și această trecere nu are nimic arbitrar, nici ideologic, din două motive clare. — Trecerea la copil nu rezultă dintr-o lege biologică sau socială, ci dintr-o exigență fenomenologică: în re-producere nu e vorba mai întâi, nici chiar în mod esențial, de menținerea speciei, de întărirea comunității sau de mărirea familiei, pe scurt de perpetuarea trecutului în viitor prin repetiție sau acumulare; acest proces își păstrează legitimitatea și rolul său, dar aparține sociologiei. Din contră, potrivit fenomenologiei trecerea la copil are funcția de a produce o mai stabilă vizibilitate a fenomenului erotic deja realizat prin jurământ și repetat prin juisare, prin urmare de a asigura vizibilitatea prezentă și viitoare a celor ce iubesc.

Cei care iubesc trec la copil pentru a radicaliza apariția propriului lor fenomen erotic împărtășit — nu în primul rând pentru a-l manifesta public și social celorlalți rămași în afara reducției erotice, ci pentru a și-l arăta lor înșiși și a se face astfel vizibili *ei înșiși pentru ei înșiși* dincolo sau în ciuda propriilor lor intermitențe. Distanța dintre ei înșiși și copilul lor umple condițiile fenomenologice adecvate pentru ca în sfârșit în acest al treilea, care îi re-produce pentru că se produce (vine) plecând de la ei, să apară pentru ei înșiși ca pure ființe iubitoare potrivit regulilor reducției erotice. Într-adevăr, copilul apare drept prima lor oglindă în care își contemplă prima lor vizibilitate comună, întrucât, chiar dacă ei nu îl încearcă în comun, acest trup a pus totuși cele două trupuri ale lor în comun, în acest al treilea în care se arată copilul. Dintr-o dată, această oglindă nu se degradează în idol (oglindă invizibilă ca prim vizibil); întrucât rezultă din jurământ și din avansul reciproc al celor ce iubesc, deci din distanța lor de nestrăbătut, copilul apare încă celor ce iubesc ca un al treilea; mai întâi, pentru că propriul său trup impune un trup definitiv altul decât al lor, confirmând principiul inaccesibilității oricărui trup ca atare; apoi, pentru că în propriul său trup el întrupează tocmai această distanță între cele două trupuri pe care nici jurământul, nici gelozia nu le aboleşte vreodată (ele rămân aici), ci le confirmă întotdeauna. Cei ce iubesc nu sunt și nu vor fi niciodată una cu imaginea lor, nici nu-și vor face din ea idolul lor, fiindcă ea nu îi re-produce în vizibilitate decât cu condiția de *a nu semăna cu ei.*

Dar aici se adaugă un al doilea motiv. — Trecerea la copil răspunde unei exigențe cu atât mai fenomenologice (nu biologice, nici sociale) cu cât întâi de toate poate și trebuie să se înțeleagă întotdeauna ca *posibilitatea copilului* mai mult decât ca efectivitatea sa. Într-adevăr, pentru cei ce iubesc nu e vorba în primul rând de copilul efectiv, nici de cel pe care îl „avem" (sau credem că-l „avem"), nici de cel pe care „vrem să-l avem" — eventual cu tot prețul manipulărilor bio-tehnologice sau al traficurilor socio-medicale, care l-ar reduce la rangul de obiect fabricat, vândut și cumpărat; în aceste două cazuri de altfel, obsesia de a poseda lucrul pe care-l numești

atunci copilul „tău" poate merge ușor mână în mână cu uitarea și indiferența, cu instrumentalizarea lui prin convenție, ba chiar cu distrugerea sa prin rele tratamente (fizice sau psihice); efectiva posesie a copilului nu doar nu prelungește întotdeauna posibilitatea lui, dar adesea o distruge. Pentru cei ce se iubesc, din contră, posibilitatea copilului merge mai departe decât posesia sa, așadar decât efectivitatea lui; e vorba în fapt de o etapă de neocolit a reducției erotice și, în acest moment, prima care pare să asigure o stabilitate fenomenului erotic: copilul întrupează în trupul său un jurământ înfăptuit o dată pentru totdeauna, chiar dacă cei care iubesc l-au rupt deja. În copil jurământul se face trup o dată pentru totdeauna și în mod irevocabil, chiar dacă cei care iubesc divorțează apoi de jurământul lor. Copilul manifestă o promisiune întotdeauna deja ținută, fie că cei care iubesc vor sau nu aceasta. Copilul apără jurământul celor ce se iubesc chiar împotriva celor ce se iubesc; se dă drept gaj împotriva separației lor; se interpune ca păzitor al primelor lor avansuri; proiectează în viitor prezentul jurământului și, dacă acest jurământ nu mai trăiește, atât cât va trăi, copilul va da mărturie despre el împotriva celor ce se iubesc. Astfel, copilul consacră în trupul său fidelitatea celor ce se iubesc sau lasă să vorbească în trupul său gelozia și apără împotriva lor onoarea celor ce se iubesc (§ 33).

Să rămânem aici strict la copil ca o posibilitate deopotrivă cerută de reducția erotică și făcută inteligibilă prin ea. Copilul nu poate fi gândit decât plecând de la posibilitatea sa, pentru că el apare întotdeauna ca un fenomen dat potrivit venirii neașteptate a unui eveniment și cu o radicalitate care îl smulge comunului fenomenelor, chiar înțelese ca date. Într-adevăr, copilul *vine pe neașteptate* în acest sens strict că nu se produce pe el însuși și nu-i reproduce pe cei ce se iubesc decât refuzându-se totuși mereu celui mai mic determinism (cauze, decizii, fabricări etc.) care să-l facă să vină prin voința și potrivit previziunilor celor ce se iubesc înșiși. Nu depinde de cei ce se iubesc să devină părinți, deși ei pot face asta; pe cât devin cel care iubesc pentru că eu hotărăsc asta, pe atât nu e niciodată de ajuns ca eu să decid să devin părinte ca să și devin aceasta; nu e de ajuns să vrem și să hotărâm să „facem" un

copil ca el să şi vină de fapt — întâi de toate pentru că nu se poate niciodată „face" un copil, în ciuda tuturor voinţelor şi a tuturor dispozitivelor care pretind asta; voinţa de a procrea nu garantează niciodată în mod absolut fecunditatea, nici o voinţă de a nu procrea nu apără întotdeauna de faptul de a procrea totuşi. Pe cât se pare, chiar şi tehnicile cele mai complexe destinate să provoace fecundări artificiale (sau cel puţin asistate, în parte non-naturale) nu ating de foarte departe rezultatele absolut sigure, previzibile şi fără greşeală pe care le obţin în mod regulat tehnicile destinate producţiei de obiecte industriale; din contră, rezultatele nu ţin aici decât de cauzalităţi statistice, fără un determinism strict şi cu frecvenţe de reuşită uimitor de slabe. Copilul nu se decide şi nu se prevede cum nici nu se „face": deşi provine (în principiu) în întregime din noi, nu depinde totuşi exclusiv de noi ca el să vină sau să nu vină. Chiar o dată conceput, indisponibilitatea sa se marchează încă prin întârzierea, întotdeauna incertă, pe care naşterea sa o impune celor ce se iubesc; în orice situaţie, între concepţie şi naştere ei trebuie încă să aştepte copilul; aşteaptă bunăvoinţa lui după concepţie, aşa cum îl aşteptau *înainte* de conceperea sa; plăcerea lor aştepta întotdeauna bună plăcerea lui. Chiar dacă au decis să-l provoace, cei ce se iubesc trebuie încă să aştepte copilul, care nu se semnalează mai întâi decât făcându-se aşteptat şi lăsându-se dorit; aici aşteptarea ne învaţă dorinţa, nu invers, ca în erotizarea trupului, unde dorinţa provoca aşteptarea.

Această aşteptare ireductibilă se impune celor ce se iubesc şi dovedeşte că apariţia copilului nu depinde de voinţa lor, condiţie niciodată suficientă, nici chiar întotdeauna necesară. Această aşteptare conferă de asemenea prin excelenţă fenomenului copilului caracterul unei *sosiri* — o sosire imprevizibilă, întotdeauna incertă deşi sperată cu o speranţă fermă. Această sosire implică (am putea-o arăta în detaliu) alte caracteristici: anamorfoza, întrucât copilul surprinde intenţionalitatea şi cere ca ea să fie reglată mai apoi după punctul său de vedere privilegiat, nu după cel al celor ce se iubesc; incidentul, întrucât copilul vine fără motiv, nici cauză şi redefineşte posibilităţile plecând de la faptul său împlinit; în fine, evenimentul, întrucât copilul se impune ca irepetabil, excedent şi pură efectivitate a

unui non-efect. În nici un caz copilul nu perpetuează starea trecută a celor ce se iubesc; el rupe mai degrabă cursul previzibil al posibilităților lor impunându-le faptul posibilității sale; el le sosește în plină față, ca un eveniment venit din exterior și din neant, nu ca odrasla lor, nici ca rodul arborelui lor comun, nici ca prelungirea realizărilor lor; contrar oricărei așteptări, el se ivește fără să se știe cu adevărat de unde, nici de ce, nici cu ce drept. Pe scurt, literalmente ca un al treilea, copilul se invită la cei ce se iubesc; acest invitat, acest moștenitor se impune drept cel mai aproape intrus celor fără de care n-ar apărea totuși. Drept cel mai straniu și cel mai intim — astfel vine cel de-al treilea la cei ce se iubesc.

Această venire a copilului îl califică cu atât mai mult ca un al treilea, cu cât el se impune și printr-o *facticitate* deopotrivă ieșită din comun. Nicăieri altundeva un fenomen nu vine cu o asemenea facticitate — cu atât mai mult cu cât el apare exact așa cum vine: cu o esență nedecisă și niciodată cu adevărat aleasă, cu o existență neprevăzută și irevocabilă, cu un viitor imprevizibil și incorigibil. Starea civilă nu-i va da copilului cauzele pentru totdeauna lipsă ale nașterii sale, așa cum cunoașterea totdeauna viitoare a trecutului său nu îi va da stăpânirea asupra lui. Educația sa nu va schimba nimic în ereditatea sa biologică și chiar culturală, ci, cel mult, va completa, corecta și dezvolta datul său de neșters. Cel care vine nu va mai putea vreodată să nu fi venit. Cât despre viitorul său, el îi va veni și copilului ca oricui, sub figura unui eveniment imprevizibil. Nici cei care se iubesc, nici copilul nu pot face, așadar, apel la această facticitate împărtășită. Ieșit fără nici o îndoială din trupul fiecăruia din cei care se iubesc, copilul nu-l salvează nici pe unul, nici pe celălalt; desigur, el îi face să se vadă în figura sa, dar figura sa rămâne totuși fără model și, în ciuda a cea ce pălăvrăgește cercul familiei, copilul nu seamănă niciodată cu părinții săi; figura sa ar oferi mai degrabă fenomenul în care se dau pentru a se vedea, re-vedea și recunoaște cât mai clar fețele celor ce se iubesc; dar, dacă nu repetă adiționarea celor două fețe de origine ale ei, fața copilului re-produce totuși vizibilitatea intermitentă a jurământului pe vizibilitatea în progres a fenomenului său nou. Din punct de vedere

cronologic, noi îl precedăm pe copil şi el purcede din noi, din punct de vedere fenomenal însă, el ne precedă şi noi purcedem din vizibilitatea lui. Facticitatea sa ni-l face destul de straniu pentru ca el să devină al treilea; ea ni-l face să apară chiar în măsura în care rămâne altul decât noi şi ne oferă astfel o oglindă fixă, deşi întotdeauna schimbătoare. S-ar putea ca întotdeauna copilul să apară straniu, ca însăşi stranietatea care lipsea celor ce se iubesc. În acest sens şi cu acest titlu de eveniment în plină facticitate, orice copil vine ca un copil găsit.

Cu dublul titlu de venit şi de facticitate copilul se impune, aşadar, ca un al treilea. El satisface astfel cele două exigenţe ale funcţiei sale în reducţia erotică: legat intrinsec de jurământ şi de schimbul trupurilor erotizate, deci de intriga celor ce se iubesc care îl produc, el rămâne suficient distant de ei pentru a atinge propria sa vizibilitate, stabilă, indiscutabilă, şi a putea astfel să-i reproducă pe propria sa faţă. El devine astfel martorul părinţilor săi, al treilea care conferă celor ce se iubesc vizibilitatea asigurată pe care ei înşişi n-ar putea-o atinge în simpla repetiţie haotică a fenomenului lor erotic.

Ridicat astfel la rang de terţ, copilul poate juca atunci rolul pe care dorinţa mea extremă i-l atribuie — acela de a pronunţa o judecată ultimă. Sau, cel puţin, dorinţa mea poate de acum înainte să-i ceară să joace acest rol. Care anume? Copilul ar putea, ar trebui să poată — cel puţin dorinţa mea de fiinţă iubitoare şi-o imaginează astfel — să mă scutească de repetarea jurământului şi încrucişarea trupurilor, astfel încât să terminăm odată cu asta. Şi într-o parte indecidabilă, dar esenţială, dorinţa după un copil poate fără îndoială să fie înţeleasă ca o modalitate a dorinţei de a muri — cel puţin ca dorinţa de a sfârşi cu dorinţa, de a sfârşi cu repetiţia reducţiei erotice şi exigenţele ei neîncetate şi fără odihnă. Cum se face acest sfârşit? Graţie însuşi faptului copilului, a cărui facticitate şi sosire neaşteptată se impun şi impun suficient pentru a nu mai depinde de avansurile noastre şi a nu mai necesita o repetiţie dovedind astfel faptul că noi, cei care ne iubim, am reuşit să ne iubim cel puţin un timp, cel puţin până în punctul în care apare copilul, un al treilea de acum înainte irevocabil. A face un sfârşit echivalează cu a provoca naşterea unui terţ,

care pune capăt repetiției. Cu a pune capăt întrebărilor reducției erotice („Mă iubește cineva de altundeva?" § 3, „Pot iubi eu primul?" § 16, „Mă iubești?" § 36), nu printr-un răspuns vid, valabil doar o clipă („Iată-mă!" § 21), ci printr-un fapt venit, un eveniment întâmplat care rămâne — al treilea trup, definitiv, al copilului. Pe scurt, echivalează cu a sfârși cu reducția erotică — „s-au căsătorit și au avut mulți copii". Astfel conceput, copilul face manifest în durata sa (în timpul vieții sale, dincolo de cea a celor ce iubesc și de jurămintele lor repetate sau oprite) ceea ce jurământul însemna fără a-l putea fenomenaliza în chip durabil, nici manifesta celorlalți decât numai celor ce se iubesc. Copilul salvează jurământul celor ce iubesc mai întâi făcându-l în mod definitiv vizibil în această a treia sa față; apoi conferindu-i o durată mai lungă decât a lor, fiindcă el poate (cel puțin așa se speră) să supraviețuiască morții lor respective ca și infidelităților lor probabile. Jurământul face posibil copilul, dar numai copilul face efectiv jurământul; părinții îl nasc pe copil în timp, dar copilul îi fixează pe cei ce iubesc în afara timpului lor. Venirea celui de-al treilea — sfârșit al istoriei pentru cei ce iubesc. Sfârșit al istoriei — judecată de pe urmă.

Dorință numaidecât dezamăgită. Fiindcă această judecată ultimă nu rămâne mult timp ultima; odată spusă, odată făcută, ea devine penultima și cedează unei noi posibilități, unui nou eveniment, chiar posibilității unui alt copil. Judecata de pe urmă nu durează, tocmai pentru că copilul nu sfârșește prin a dura. Fără îndoială, cum durează și crește, cel de-al treilea dă mărturie în el cu atât mai sigur — dar despre ce anume? Un timp poate el dă mărturie de jurământul celor ce se iubesc și de schimbul trupurilor erotizate; și, făcând așa, el re-produce în fenomenul său indiscutabil vizibilitatea fragilă a fenomenului erotic de origine. Totuși repede, foarte, ba chiar prea repede, copilul terț nu mai dă mărturie de jurământul nostru (care l-a făcut totuși cu putință), ci întâi de toate de el însuși și, o dată cu timpul, cu timpul său, dă mărturie în principal, ba chiar exclusiv de el însuși. Dacă mă reproduce pe mine și jurământul meu cu celălalt, el mă re-produce pe fața lui proprie, în distanța sa față de mine, după o distanță tot atât de

veche ca şi timpul său şi pe care timpul nu încetează să o facă să crească. Copilul re-produce desigur pe faţa sa jurământul celor ce se iubesc — dar tocmai în măsura în care faţa lui se adaugă celor ale celor ce se iubesc, se distinge şi se separă de ele constând în propriul său trup. Jurământul nostru sau dispare o dată cu noi sau ne apare în afara noastră — tranzitează prin al treilea, el însuşi aflat în mod definitiv în tranzit. Viaţa „continuă", dar nu mai e a noastră. Judecata nu are nimic ultim, timpul nu se opreşte — tocmai din cauza şi în virtutea copilului, al treilea care nu încetează să vină şi să tranziteze. Re-producerea fenomenului erotic pe faţa sa nu-i eliberează, aşadar, fenomenul ultim; îi fixează doar un instantaneu penultim, de îndată revolut în clipa imediat următoare — care deja a sosit, care va trece, care a trecut.

Jurământul se găseşte, aşadar, retrimis lui însuşi, condamnat la obligaţia de a se repeta din nou. Cel de-al treilea supravieţuieşte în timp, jurământul trebuie să facă la fel şi să încerce să primească o altă re-producere — să aştepte un alt sfârşit, un alt terţ provizoriu.

§ 39. Copilul sau al treilea pe punctul de plecare

Copilul joacă rolul celui de-al treilea, dar urmează o asemenea temporalitate încât nu vine decât în trecere. Cel de-al treilea venit sfârşeşte întotdeauna prin a lipsi. Nu din întâmplare, nici dintr-un insucces, ci prin definiţie — întrucât copilul se caracterizează tocmai prin aceea că scapă părinţilor săi, cei care se iubesc. Ceea ce el atestă, jurământul, el şi-l însuşeşte până la a şi-l face al său, până la a-l întrupa, dar într-un trup nou în care îl duce cu sine — şi-l face să dispară din ochii celor ce se iubesc. Nu e vorba aici de banalitatea potrivit căreia întotdeauna copiii sfârşesc prin a pleca (dacă nu, ei n-ar deveni ei înşişi, nici fiinţe care iubesc), ci de o suferinţă mai obscură: copiii duc cu ei înşişi jurământul pe care l-au re-produs. Nu doar nu rămân şi nu rămâne nimic din ei, dar nu mai rămâne nimic nici din noi, cei care iubim. Faptul, efectul şi vizibilitatea jurământului nostru se şterge o dată cu ultimul său regizor — cel de-al treilea.

Cel de-al treilea lipseşte în multe feluri. Mai întâi, lipseşte dintr-o dată, încă din primul moment. Căci atunci când cei ce iubesc îşi erotizează reciproc trupurile, fiecare dând trupul pe care nu-l are şi primindu-l pe al său de la celălalt care nu-l are, când în această încrucişare cei ce se iubesc nu fac decât un singur trup, nu e vorba de al lor, ci de al unui alt celălalt, al unui al treilea. Fără îndoială, fiecare suscită trupul celuilalt (ştergându-se în faţa avansului său şi autorizând astfel expansiunea lui), dar mai precis trupul meu îl provoacă pe al *celuilalt* şi celălalt pe *al meu*, nu pe al său; ne încrucişăm trupurile, dar nu le unim nici nu le schimbăm; erotizarea nu ne contopeşte trupurile făcându-le unul singur (§ 23), ea se limitează — e vorba aici deja de o realizare extremă — să-l împingă pe fiecare spre expansiunea lui maximală în virtutea celuilalt (§ 24), astfel încât fiecare primeşte de la celălalt faptul de a se realiza, deci de a încerca aici finitudinea sa (§ 25); e vorba aici de o lege a reducţiei erotice. Dacă, aşadar, cei ce se iubesc nu mai fac decât un singur trup, trebuie să înţelegem că ei fac un alt trup decât al lor. Acest al treilea trup provocat de cele două trupuri ale noastre nu le prelungeşte însă (în erotizare se prelungeşte fiecare din cele două trupuri ale noastre şi n-are nevoie pentru aceasta de nici un al treilea trup); dacă el nu le prelungeşte, trebuie să concluzionăm că li se adaugă; pentru a li se adăuga, el se distinge dintr-o dată printr-o distanţă infinită; presupunând că aici codurile genetice ale celor ce iubesc se combină într-un alt cod, aceasta nu e de ajuns pentru a stabili că trupurile lor se unesc în ele însele. Singurul trup pe care cei care se iubesc îl fac le scapă, aşadar, dintr-o dată; el se îndepărtează de îndată de ei şi e pe punctul de a pleca înainte chiar de a se arăta la lumina zilei. Conceperea realizează deja tot ceea ce cere naşterea pentru a-l manifesta pe cel de-al treilea; şi cum naşterea îl livrează pe cel de-al treilea în toată nemijlocirea, conceperea îl pune, aşadar, pe punctul de plecare. Conceperea trece drept o decepţie. Cel de-al treilea — cel de-al treilea trup — nu se anunţă decât prin plecarea sa, tocmai pentru a se îndepărta de cei ce iubesc. Ireductibila distingere a celor două trupuri ale lor se repetă o dată cu plecarea iniţială a celui de-al treilea trup. Ivit din distanţă, cel de-al treilea o ratifică fără întoarcere.

Mai mult: separarea dintre copil şi cei care se iubesc nu se rezumă la simpla distincţie, oricât de iremediabilă ar părea ea, între cele trei trupuri ale lor, ca şi cum n-ar fi vorba în cele din urmă decât de faptul de a salvgarda astfel individualitatea fiecăruia. Plecarea copilului, prin urmare evadarea singurului terţ care ar mai putea da mărturie de jurământ, consacră mai ales imposibilitatea reciprocităţii dintre cei care se iubesc — altfel decât o reciprocitate decalată, neîncetat amânată şi care amână. Chiar dublat de o parte şi de alta în sens invers pe unica direcţie a jurământului, avansul nu se aboleşte niciodată într-un schimb stabil pe care l-am regăsi la final după un timp. Avansul rămâne definitiv câştigat, fiindcă el nu anticipează atât asupra avansului celuilalt (sau asupra întârzierii avansului), cât asupra lui însuşi; cel ce iubeşte intră în avans aşa cum intrăm în război sau în religie — arzându-ne vasele şi fără speranţă (nici cea mai mică poftă) de întoarcere la echilibrul schimbului; el se pune pentru totdeauna în dezechilibru înaintea lui însuşi — fără a lua în considerare avansul eventual al celuilalt pe care nu-l poate măsura de altfel, neavând nici un acces la el. Or, dacă cel de-al treilea trebuie să re-producă fenomenul erotic, el trebuie să dea mărturie despre avansul celui ce iubeşte şi despre dezechilibrul jurământului, pe care nici o reciprocitate nu va veni vreodată s-o compenseze. Copilul reuşeşte perfect acest lucru fiindcă el exemplifică fidel imposibilitatea de a da înapoi un dar pentru dar.

Într-adevăr, copilul a primit de la cei ce se iubesc darul originii sale, darul în care el este, trăieşte şi respiră, darul care face posibilă chiar fiinţa şi o precedă; prin vizibilitatea proprie lui, copilul dă mărturie de jurământul celor ce se iubesc şi consemnează de fapt erotizarea trupurilor lor; că vrea sau nu, el se instituie drept terţul lor până într-atât validează el, prin darul pe care-l primeşte şi pe care-l întrupează pentru mult timp (ceea ce, în lipsă de ceva mai bun, numim viaţă), darul pe care cei ce se iubesc şi l-au făcut o dată. Acest dar primit şi care durează îl va da oare înapoi la rândul său? Poate, ba chiar sigur, dar în aşa fel — printr-o lege încă a reducţiei erotice — încât niciodată el nu-l va da înapoi celor care i l-au dat şi întotdeauna celui care, la rândul lui, nu i-l va mai înapoia — şi anume propriului său copil.

Copilul nu se defineşte numai ca adonatul prin excelenţă (cel care se primeşte în chip desăvârşit pe el însuşi de la ceea ce el primeşte), ci drept cel care primeşte darul de origine fără a-l putea da înapoi vreodată donatorului său; şi care trebuie întotdeauna să-l dea înapoi unui donatar care nu i-l va da înapoi la rândul său niciodată. Cum nu poate da înapoi darul, el îl face, prin urmare, să *tranziteze* — mai întâi în el. Pentru că se defineşte ca al treilea încă din punctul de plecare, copilul rupe definitiv reciprocitatea îndepărtând de donator întoarcerea darului, pentru a-l decala spre un donatar necunoscut şi care nu fiinţează încă (un alt copil, un alt eveniment încă viitor). Prin urmare, copilul ne sustrage nouă, celor ce ne iubim, nu doar trupul pe care i l-au dat trupurile noastre, ci mai cu seamă întoarcerea asupra noastră a mărturiei sale în favoarea jurământului nostru. De la acest abandon cei ce se iubesc primesc însă cel puţin aceasta: revin pentru totdeauna la cele două avansuri ale lor şi îndepărtează iluzia dătătoare de siguranţă a unei certitudini externe; vor îmbătrâni până la sfârşit în reducţie erotică. Pierzându-l pe cel de-al treilea prin plecarea copilului, cei ce iubesc se condamnă să rămână sau să devină ei înşişi — singuri.

Plecarea copilului îi lasă oare pe cei ce iubesc absolut fără nici o mărturie a jurământului lor? Să nu uităm că în fapt copilul nu poate pleca, prin urmare nu se poate îndepărta, decât pentru că trupul său se desparte de trupurile celor ce se iubesc — care i-l dau totuşi pe al său. Cum se poate desface astfel trupul său de cele care se încrucişează în el şi-l suscită? Pentru că, de îndată ce intră în vizibilitate, trupul copilului apare şi el în lume ca orice trup, nu ca un trup, ci ca un corp. Fiindcă nici un trup nu se poate vedea ca atare — trebuie simţit şi fiecare nu-l poate simţi în mod direct decât pe al său. Prin urmare, de îndată ce copilul apare, el apare ca un simplu corp şi dispare ca trup. Făcând astfel, copilul reproduce pur şi simplu, în postura celui de-al treilea, ceea ce am constatat în postura celui ce iubeşte: că erotizarea trupului meu sfârşeşte întotdeauna prin a înceta (§ 26) şi finitudinea mea ne reduce, pe mine şi pe celălalt, la rangul unui corp (§ 27). Plecarea copilului confirmă, aşadar, suspendarea trupului meu erotizat.

Mărturia sa ca terț al jurământului nu putea, prin urmare, dura mai mult decât durează erotizarea trupurilor legate prin jurământ — exact timpul unei curse pentru a termina cât mai târziu posibil (§ 25), deci întotdeauna prea devreme. Copilul pleacă așa cum se suspendă juisarea — prea devreme și în chip inevitabil; fiindcă timpul reia în stăpânirea lui aceste două finitudini care în fapt sunt una. Erotizarea și copilul tac, așadar, cu aceeași tăcere. Din acel moment, slăbiciunea copilului în a da mărturie de jurământul nostru ia un cu totul alt sens. Mai întâi, pentru că în măsura în care lipsește, al treilea confirmă doar finitudinea oricărui trup și mai cu seamă a trupului erotizat. Apoi, pentru că acest al treilea nu putea în orice caz să confirme jurământul ca simplu trup, din moment ce orice trup rămâne prin definiție invizibil; nu îi rămânea decât să încerce să confirme jurământul cu titlul de corp vizibil; or, cum un corp vizibil nu arată de la el însuși nimic dintr-un trup, nici dintr-un jurământ între două trupuri, el nu poate confirma decât spunând că acest corp vizibil provine din jurământul celor ce se iubesc și din trupurile lor erotizate. Copilul asumă, dacă hotărăște astfel, funcția celui de-al treilea spunând ceea ce el arată — că acest corp face cât un trup pentru că provine dintr-un jurământ. Copilul nu se va putea, așadar, califica drept un terț al jurământului decât spunându-ne numele — care echivalează cu al său. El dă mărturie de jurământul nostru spunându-și numele său. Cei ce se iubesc se nasc din cuvântul copilului. Și dacă în cele din urmă copilul trebuie să vorbească, nu se cuvine să-l mai numim un copil, ci în mod definitiv cel de-al treilea care dă mărturie. Copilul poate atunci cel puțin să-l cinstească pe tatăl său și pe mama sa spunându-le numele său — numele lor de familie; dar acest nume, al lor, coincide cu al său; prin urmare, el îi cinstește spunându-le propriul său nume, pentru că acest nume rămâne din fericire impropriu. Noi păstrăm un nume de familie, un aer de familie.

În îndepărtarea copilului eu nu pierd atât copilul (care nu încetează să fie găsit și regăsit), cât pe mine însumi — sau mai degrabă pe noi înșine și jurământul nostru care pleacă o dată cu el, sub acoperirea unui lucru care apare în lume. Copilul îmi rămâne încă atunci cel de-al treilea care dă mărturie

de jurământul meu, pentru că acest non-eu care devine el pentru mine poartă încă în el numele nostru — mai mult mine decât mine, mai mult timp mine decât mine. Fără a şti spre ce anume, şi eu evadez dându-mă plecării celui de-al treilea, copilului în trecere. Şi în aceasta îmi câştig numele meu.

§ 40. Adio-ul sau al treilea eshatologic

Mă regăsesc într-o situaţie în care ultima instanţă presupusă — copilul ca al treilea, care ar face judecata ultimă asupra jurământului celor ce se iubesc — dispare în viitor sub acoperământul unui corp. Aşteptată şi reclamată, ultima instanţă se dizolvă în clipa imediat următoare, apoi în următoarea, şi aşa fără încetare până la sfârşit. Nimic mai normal de altfel decât această dispariţie, întrucât cel de-al treilea cerut consta numai într-unul din cei de aproape ai mei, în primul nostru aproape comun — copilul. Acest simplu aproape nu putea prin definiţie asigura funcţionarea celui din urmă, a ultimului, a punctului final, fără un al doilea care să mai vină. Ca fiinţă care iubesc, mă aflu prins din nou în timp; noi cei care iubim ne regăsim supuşi repetiţiei, expuşi pericolului de a putea pierde în orice clipă jurământul nostru — obligaţi, prin urmare, să-l asigurăm de fiecare dată încă o dată. Fenomenul amoros îşi impune, aşadar, să se repete pentru a spera să se salveze, fiindcă nici un terţ nu se menţine suficient pentru a da mărturie o dată pentru totdeauna. Fenomenul amoros nu e lipsit desigur de martori, nici de terţi — dar toţi pleacă numaidecât şi dau mărturie doar în mod provizoriu. Şi pentru că în cele din urmă fiecare terţ pleacă, clipa următoare soseşte fără martor. Repetiţia îi impune deci fenomenului erotic să înfrunte pluralitatea terţilor posibili. Şi de drept, aşa acum copilul nu asigură funcţia celui de-al treilea decât cu condiţia de a pleca şi a se îndepărta, tot aşa el implică propria sa pluralitate, mai exact înmulţirea sa mereu posibilă, deci improprietatea sa ineluctabilă. Copilul n-ar putea de altfel pretinde să rămână unic, întrucât nu reuşeşte să rămână în permanenţă un martor: prins în repetiţia din care provine şi pe care o relansează, el nu se naşte

niciodată în proprietate perfectă de sine (îi rămâne să devină ceea ce el este doar la modul neîmplinitului) şi, mai cu seamă, el se înscrie din capul locului într-o linie care-l precedă şi îl prelungeşte până acolo încât ascunde mai mult decât el însuşi propria sa identitate. Copilul se înmulţeşte sau cel puţin acceptă posibilitatea unor fraţi şi surori. Ca un terţ mereu pe punctul de plecare, el nu dă mărturie decât în contra-ofertă, atestând pur şi simplu că jurământul e lipsit de martor, că riscă mereu să se risipească în pluralitate şi, prin urmare, trebuie să se epuizeze în repetiţie. O ameninţare redutabilă ameninţă aici fenomenul erotic: nici în doi, nici cu un al treilea, unirea mea cu celălalt nu s-ar realiza niciodată în mod hotărât; ea s-ar epuiza în a fi urmărită fără a fi atinsă, în a se repeta neîncetat şi a se relua fără speranţă, obsedată de obsesia identicului, de lipsa sa şi de întoarcerea sa asupra sa. Celălalt s-ar reduce la acelaşi. Altfel spus, infernul încă din această lume.

Ce voi face? Ce-i voi face eu, cel care iubesc, celuilalt pe care-l iubesc, pentru a evita acest infern? Nu-mi rămâne decât să încerc să răstorn situaţia: întrucât ultima instanţă se devalorizează în clipa apropiată şi în repetiţia ei, îmi rămâne să iubesc altfel — astfel încât această clipă apropiată să devină în chip hotărât o instanţă ultimă. Ce anume înseamnă că apropiatul trebuie să fie întotdeauna ultimul? Că ar trebui să ajung să iubesc astfel încât clipa următoare — cea în care moartea poate întotdeauna să mă surprindă (şi de ce nu m-ar lua ea acum, înainte să sfârşesc de scris această frază, înainte ca tu, cititorule, să sfârşeşti citirea ei?), cea în care poate fixa ultima mea reducţie erotică, cea în care ea poate grava ultimul meu jurământ — aşadar, astfel încât această clipă să poată valora fără regret, fără condiţie şi fără rezervă drept însăşi realizarea destinului meu ca fiinţă iubitoare. Atunci clipa următoare se va putea sustrage insignifianţei risipirii, prin urmare repetiţiei; sau, mai degrabă, va deveni pentru prima dată o instanţă ultimă, în măsura exactă în care o voi împlini în aşa fel, încât să pot revendica drept statutul meu definitiv de fiinţă iubitoare situaţia erotică în care mă va găsi şi mă va fixa ea. De unde acest precept strict vorbind eshatologic: iubeşte ca şi cum clipa următoare a reducţiei tale erotice ar constitui ultima instanţă a jură-

mântului tău. Sau: iubește acum ca și cum următorul tău act de iubire ar înfăptui ultima ta posibilitate de a iubi. Sau în fine: iubește într-o clipă ca și cum n-ai mai avea vreodată alta pentru a iubi. E vorba de a transforma o clipă printre altele — un simplu *item* insignifiant al repetiției — într-o instanță ultimă, altfel spus de a o face eshatologică ridicând-o la rangul de terț care să dea mărturie pentru totdeauna, fiindcă nici una nu-i va mai urma vreodată. Și asta se poate realiza cu condiția să mă hotărăsc să asum clipa care vine nu numai ca un eveniment decisiv, ci ca evenimentul în ultimă instanță — ca venirea instanței ultime. Ceea ce se poate cu condiția să mă hotărăsc în această clipă să iubesc cum aș dori să mă găsesc iubind în ultima zi și pentru totdeauna, dacă această clipă ar trebui să rămână fără o a doua și să încremenească figura mea de ființă iubitoare.

Niciodată în mine cel care iubește n-a anticipat atât de hotărât ca prin această decizie de a iubi într-o clipă ca și cum aș iubi în ultimă instanță. E vorba desigur de decizia de a iubi așa cum o realizează adevărata hotărâre anticipatoare: cea în care, făcând dragoste, cel care iubește deschide însăși posibilitatea fenomenului erotic al celuilalt (§ 37). Dar nu e vorba numai de a anticipa în posibilitate printr-o anticipare asupra viitorului celor ce se iubesc și asupra venirii terțului lor în timp (§ 36 și § 38). E vorba de a anticipa asupra înseși efectivității acestei posibilități: într-adevăr, eu iubesc în fiecare clipă (posibilitate) ca și cum această clipă ar trebui să se dovedească ultima clipă pentru a face dragoste (efectivitate). Eu nu mai iubesc doar ca și cum nu voi mai avea altă ocazie de a face dragoste, ci în așa fel încât și pentru a face această ocazie în mod definitiv ultima. Anticiparea nu anticipează, așadar, numai asupra posibilității jurământului, ci asupra realizării lui. Eu mă realizez ca ființă iubitoare pentru că pot iubi (și asta depinde doar de mine) în fiecare clipă ca pentru eternitate. Ființa iubitoare care decid să devin — ca și ființa iubitoare care devine celălalt pentru mine în jurământul nostru unic — realizează deci promisiunile eternității fără a o aștepta, încă din clipa prezentă. Sau mai bine: ea nu promite atât eternitatea, cât eternizează promisiunea realizându-o (făcând dragoste) *sub specie aeternitatis* — mai exact în lumina irevocabilului. Cel ce iubește face un

bun sfârşit; el dispune de puterea de a anticipa realizarea şi de a trece la limită iubind în fiecare clipă ca în ultimă instanţă; n-are nevoie ca timpul să se sfârşească ca să sfârşească cu timpul — îi (sau, mai bine, le) este de ajuns să iubească în ultimă instanţă încă din timp. Cei ce iubesc nu-şi promit eternitatea, o provoacă şi şi-o dau încă de acum. Fiindcă eternitatea nu vine ca din exterior şi în mod facultativ să încheie istoria reducţiei erotice odată timpul revolut în mod accidental (prin moarte); ea se iveşte din jurământul însuşi drept căutarea sa intimă şi intransigentă încă din cursul timpului (§ 22). Iubirea voia eternitatea în timp şi încă din prima clipă; şi o câştigă aici, pentru că o anticipează şi o provoacă. Iubirea se bucură de eternitate încă din clipa în care se bucură de ea însăşi. Astfel anticipată, eternitatea nu încheie iubirea, nu recompensează jurământul, nu celebrează fidelitatea — ea satisface nevoile strictei raţionalităţi erotice.

Într-adevăr, anticiparea eshatologică răspunde în trei moduri distincte nevoilor raţionalităţii erotice. Căci singură eternitatea permite răspunsul la trei întrebări pe care cei ce iubesc nu le pot evita şi nu vor să le lase fără răspunsuri. De aceste răspunsuri depinde într-adevăr ceea ce vom numi judecata de pe urmă a iubirii lor: judecata care îi revelează adevărul ultim până atunci încă acoperit, judecata care va da mărturie pentru totdeauna jurământului, în fine judecata care dă asigurarea sperată încă de la început (§ 2–3).

Prima întrebare sună astfel: „Pe cine am iubit în final cu adevărat?". Căci pot foarte bine să nu ştiu acest lucru, fie că-mi imaginez că iubesc (sau mai degrabă ezit să iubesc) mai mulţi ceilalţi în acelaşi moment, fie că am crezut sau am încercat să iubesc mai mulţi succesiv, fie că aştept o altă posibilitate încă anonimă. Această întrebare va rămâne evident fără răspuns cât timp voi rămâne în timp — în succesiunea de clipe disponibile pentru o decizie şi dispuse pentru repetiţie. Din contră, ea va primi numaidecât un răspuns odată repetiţia suspendată şi succesiunea temporală stopată — căci cel pe care-l voi iubi în ultimul moment va apărea *hic et nunc* drept cel pe care-l iubesc în ultimă instanţă. Nu că ultimul iubit îl desemnează automat pe cel pe care-l iubesc pentru totdeauna — dar cel

puțin voi ști că atunci când nu voi mai avea posibilitatea repetiției, nici posibilitatea posibilității și voi accede la imposibilitatea imposibilității, atunci iubesc la modul absolut și pentru totdeauna. În clipa în care totul va fi împlinit, voi vedea în sfârșit pe cine am iubit în ultimă instanță — fața sa se va ivi și se va impune din adâncul anticipării eshatologice trecând în eternitate. Căci singură eternitatea răspunde nevoii rațiunii erotice privitoare la *asigurarea prezentului* — aceea de a ști în mod definitiv pe cine iubesc (§ 4–6).

A doua întrebare se formulează astfel: „Voi avea oare forța, inteligența și timpul ca să te iubesc până la capăt, fără rest, nici regret?" Căci cel pe care-l iubesc mi se impune în mod evident ca un fenomen saturat, a cărui intuiție fără sfârșit și fără măsură nu încetează să debordeze toate semnificațiile pe care încerc să i le atribui plecând de la prima dintre ele, „Iată-mă!" (§ 21). Faptul de a privi mai serios fața celuilalt, mai exact a *acestui* celălalt nesubstituibil al cărui iubitor mă declar (§ 22), cere de la mine să dau fără încetare un nou sens intuițiilor care nu încetează să-mi sosească, cere prin urmare să spun toate cuvintele și să rostesc toate numele (§ 28) pe care le-aș putea mobiliza, ba chiar să inventez altele, pentru a-i realiza interpretarea indefinită. Iubitorul nu sfârșește niciodată să-și spună sie însuși ființa iubită, să se spună pe sine însuși ființei iubite și să spună ființa iubită ei înseși. În fața intuițiilor pe care i le inspiră ființa iubită, iubitorul trebuie să desfășoare o hermeneutică fără sfârșit, o conversație fără capăt; are nevoie, așadar, de un interval de timp fără margini pentru a-și ține discursul său fără încheiere. Iubirea cere eternitatea pentru că nu poate sfârși niciodată să-și spună ei înseși excesul în ea al intuiției asupra semnificației. Nu voi cunoaște pe cine iubesc decât în ultimă instanță — prin anticipare eshatologică a eternității, singura condiție a hermeneuticii sale erotice fără sfârșit. Astfel, singură eternitatea răspunde nevoii rațiunii erotice privitoare la *asigurarea unui viitor* — faptul de a putea fără sfârșit să-mi spun pe cine iubesc și să-l învăț acest lucru, fiindcă fără mine ar ignora-o.

A treia întrebare sună în fine astfel: „Cum ne-am putut pierde și despărți, deși ne iubim atât?" Această întrebare nu

trebuie desigur să fie pusă întotdeauna (fiindcă nu ne pierdem în mod inevitabil), dar ea trebuie să fie pusă adesea (fiindcă în cea mai mare parte a timpului ne pierdem); ea nu implică de altfel nici o contradicție, întrucât finitudinea erotică (§ 27) antrenează, o dată cu suspendarea (§ 26) care o indică, ineluctabila posibilitate a distanței și a decepției (§ 30). Dacă această întunecare nu are nimic invincibil, ea n-are nici nimic facultativ și orice jurământ trebuie să o înfrunte, chiar dacă nu orice jurământ îi și sucombă; jurământul, care le-a permis celor ce iubesc să-și constituie fenomenul lor erotic încrucișat, poate să fi fost efectiv și totuși să fi dispărut; faptul că suspendarea a învins jurământul și i-a negat eternitatea nu invalidează însă (cel puțin nu în întregime) realizarea acestui jurământ. Faptul că nu ne mai iubim nu implică faptul că nu ne-am iubit deloc, niciodată; dar cere să facem o distincție între ceea ce am realizat și ceea ce am ratat în acest jurământ ambiguu. Rațiunea erotică are aici nevoia și dreptul de a reveni asupra trecutului său pentru a se asigura de acesta măsurându-l; ea trebuie să-și poată reînsuși, într-un fel de contra-anchetă retrospectivă, decepția și juisarea și să sfârșească prin a le face dreptate; în cel mai bun caz, cei ce iubesc pot să recunoască că au pus în scenă un adevărat jurământ, chiar dacă erotizarea trupurilor lor nu l-a putut menține; pot chiar să-și ierte uneori abandonul reciproc în numele primelor lor avansuri, pe care nimic nu va putea în fapt să le anuleze. Astfel, eternitatea satisface nevoia rațiunii erotice privitoare la *asigurarea unui trecut* — faptul de a putea în final să ne spunem în ce anume ne mai iubim încă, în ciuda a toate.

Hotărârea anticipatoare sfârșește, așadar, în anticiparea eshatologică — ca ființe care iubesc, eu trebuie, noi trebuie să iubim ca și cum clipa următoare ar hotărî în ultimă instanță totul. Faptul de a iubi cere să iubim fără a mai putea, și, prin urmare, nici a voi să așteptăm pentru a iubi în chip desăvârșit, definitiv și pentru totdeauna. Faptul de a iubi cere ca prima dată să coincidă deja cu ultima dată. Zorii și seara sunt în cele din urmă un singur amurg — timpul iubirii nu durează și se joace într-o clipă, într-un fragment, într-o bătaie — doar o bătaie de inimă, cea mai mică distanță, un *articulum*, ne separă

de eternitate. Ne iubim *in articulo vitae*, altfel spus *in articulo mortis*; moartea nu-l sperie pe cel ce iubeşte aşa cum linia de sosire nu-l terorizează pe alergător: el se teme mai degrabă că n-o atinge destul de repede. Nu dispunem, aşadar, decât de o singură clipă, de un singur atom de clipă, şi el este acum. *Nunc est amandum*, trebuie să iubim acum, imediat sau niciodată, imediat şi pentru totdeauna. Clipa nu se dă decât pentru asta. Tensiunea temporală a trupului care se stârneşte, care se reţine atât cât poate să elibereze acel „S-a pornit!" al juisării (§ 25), se radicalizează aici abolind diferenţa chiar între clipa prezentă şi instanţa ultimă, între „acum" şi „încă" — fixându-le şi pe una şi pe alta în unicul „Vino!". Timpul celor ce iubesc aboleşte repetiţia şi se instalează deodată în sfârşit. Cei ce iubesc se spun la sfârşit şi în sfârşit — pleacă împreună încă din start şi pot să nu se mai despartă unul de celălalt. Acest elan iniţial spre definitiv se numeşte adio. Cei ce se iubesc îşi împlinesc jurământul în a-dio — în trecerea la Dumnezeu, pe care-L convoacă drept ultimul lor martor, primul lor martor, Cel care nu pleacă şi nu minte niciodată. Atunci pentru prima dată ei îşi spun „adio": anul viitor la Ierusalim — data următoare la Dumnezeu. Erotic vorbind, gândul la Dumnezeu se poate face în acest „adio".

§ 41. Chiar de sine

Acest adio mă proiectează în împlinirea jurământului meu. Fiindcă am făcut dragoste o dată, am făcut-o pentru totdeauna şi în mod definitiv, pentru că aici ceea ce a fost făcut nu poate să nu fi fost făcut; şi *aceasta* mai mult decât orice altceva. Iubind o dată, rămân aşa pentru totdeauna, căci faptul de a fi iubit nu mai depinde de mine — celălalt va da mărturie întotdeauna, chiar dacă eu neg aceasta, că m-am făcut iubitorul său. Din acel moment eu primesc de la celălalt ceea ce nu posed pentru mine însumi (nici el pentru el însuşi) şi totuşi i-o dau (cum mi-o dă şi el) — demnitatea de iubitor, de fiinţă care iubeşte. După semnificaţie (§ 21) şi trup (§ 23), juisare (§ 25) şi fidelitate (§ 36), fiecare dă ceea ce nu posedă pentru el în-

sușI, dar de care el singur dispune totuși pentru celălalt; astfel, în propria penurie de sine însuși pentru sine însuși, fiecare se revelează totuși mai intim celuilalt decât acest celălalt pentru el însuși. Eu nu știu niciodată cu adevărat și în mod sigur dacă celălalt mă iubește atunci când face dragoste cu mine și se face iubitorul meu; dar știu la modul absolut și constat în mod indiscutabil că, făcând așa, el se face iubitorul meu și mă face iubitorul său; fiindcă simt, experimentez și verific aceasta o dată pentru totdeauna. Într-un cuvânt, dacă, făcând dragoste cu mine, celălalt nu poate să mă facă să fiu iubit fără nici o îndoială, el face totuși din mine ceea ce eu singur nu pot să devin — mă face iubitor(ul său). Nu pot, așadar, să nu mă constat și să nu mă admit ca un iubitor din momentul în care celălalt îmi dă acest nume spunându-mi că eu îl fac astfel și că el îmi conferă acest rang lăsându-mă să-l fac eu. Dar, dacă celălalt mă recunoaște iubitorul său și mă lasă să experimentez că eu îl fac să fie iubitorul, atunci el mă validează din punct de vedere al reducției erotice. El mă consacră ca iubitor, el ratifică pretenția mea de a iubi, justifică faptul că intervin în reducția erotică. El mă asigură, așadar, de asemenea că merit să joc jocul iubirii, fiindcă joc bine pe iubitorul: mă descopăr în fine asigurat. Și, fiindcă singur faptul că mă iubește cineva îmi poate da această asigurare (§ 2), mă descopăr demn de iubit ca iubitor provocat. Iubit pentru că sunt demn de iubit, demn de iubit pentru că sunt iubitor.

Iubit ca iubitor, voi putea oare, întrucât mă experimentez ca iubitor, să mă experimentez în sfârșit ca iubit — prin urmare să mă iubesc legitim pe mine însumi? Evident, n-aș putea reveni la contradicția radicală a oricărei iubiri a fiecăruia pentru sine; de fiecare dată când voi pretinde că mă dispensez de celălalt și că mă bazez numai pe mine pentru a răspunde la întrebarea „Mă iubește cineva?", voi ajunge prin ura de sine la ura tuturor pentru toți și a fiecăruia pentru sine (§ 8–14). Dar, în cazul de față, nu mai e vorba de acest autism suicidar, fiindcă aici eu nu mă descopăr demn de iubit decât în măsura în care celălalt îmi spune și mă asigură că îndeplinesc o funcție de iubitor. Demn de iubit ca iubitor, eu nu mă iubesc, așadar, pe mine însumi, dar primesc asigurarea mea de altundeva. Nu mă

iubesc pe mine însumi în chip nemijlocit fiecare pentru sine și pentru mine însumi, ci prin ocolul celui care îmi spune că îl iubesc, că el iubește faptul că îl iubesc și că, prin urmare, mă iubește. Mă descopăr demn de iubit datorită celuilalt; și dacă risc în fine să mă iubesc, sau cel puțin să nu mă mai urăsc (pe scurt, să mă iert), îndrăznesc să fac aceasta pe cuvântul celuilalt, prin încrederea mea în el și nu în mine; voi depăși ura de mine însumi ca și cum aș merge pe ape sau aș înainta cu un picior în gol — pentru că de altundeva vocea celuilalt mă va fi convins (sau aproape) că pot și vreau aceasta. Mă iubesc în chip nemijlocit sau mai degrabă încetez să mă urăsc prin mijlocirea celuilalt, nu prin mine însumi. Această mediere nu trebuie însă înțeleasă drept cea a legii morale care mă face să-l iubesc pe fiecare om; nu doar că nici o lege nu-mi poate porunci să iubesc, nici nu-mi poate cere să mă fac iubit; o astfel de lege nu doar l-ar masca pe celălalt ridicându-l la rangul unei simple ocazii printre altele de a mă supune ei; nu e deloc vorba de o lege, pentru că nu e vorba aici de o mediere între celălalt și mine, ci de o mediere prin celălalt iubitor între mine și propria mea ură de mine. Sub figura iubitorului, celălalt mă recunoaște ca iubitorul său, mă asigură astfel că poate să mă iubească și mă convinge că după tot și după toți ceilalți chiar și eu aș putea merita să fiu iubit la urma urmei. A mă iubi pe mine însumi înseamnă de acum înainte că, în măsura în care mă descopăr ca iubitor, așadar drept cineva demn de a fi iubit, aș putea sfârși prin *a mă iubi chiar și pe mine* — voi putea sfârși prin a mă ierta chiar și pe mine, cel din urmă, ca pe cel mai umil dintre toți cei demn de iubit, ca pe cel mai greu de iubit.

Această inversare a iubirii de mine însumi în iubirea *chiar și* de mine nu rezultă din aceea că de acum m-aș iubi mai mult decât înainte (fiindcă nu mă iubesc ca iubit de către mine, mă descopăr pur și simplu drept iubitorul celuilalt); nici din aceea că mă aflu mai demn de iubit (ca mine și de către mine nu pot întotdeauna decât să mă urăsc); nici din aceea că celălalt m-ar iubi în fine mai mult decât îl iubesc eu (fiindcă atunci aș cădea în reciprocitatea de altfel neverificabilă). Inversiunea rezultă aici din aceea că admit că un celălalt mă iubește mai mult ca unul care iubește decât mă iubesc eu însumi, sau mai

degrabă (fiindcă de fapt nu mă iubesc niciodată) că *el mă iubește mai mult decât mă urăsc eu pe mine însumi*. Mă iubesc în cele din urmă chiar și pe mine pentru că prin avansul său celălalt iubitor m-a făcut pe mine însumi iubitor, așadar demn de iubit în ochii săi și pentru că l-am crezut demn de iubit în propriii mei ochi. Sfârșesc prin a mă iubi pe mine însumi pentru că în acest celălalt al jurământului, al trupului și al fidelității am aflat un mai mare iubitor decât mine; pentru că am crezut, văzut și experimentat că și eu, chiar și eu, aș putea face pe iubitorul — aș putea să-i fac iubirea pe care mi-o spunea el. De această dată mă dau celuilalt fiindcă mă primesc în întregime — ca iubitor — de la ceea ce primesc — adică de la el. Mă iubesc chiar pe mine pe cuvântul celuilalt, care spune că e iubitorul meu. Cred mai mult ceea ce el îmi spune decât ceea ce mi-am spus eu vreodată.

Dacă o astfel de iubire de sine depășește în mine aporiile iubirii de sine, datorează aceasta mai întâi celuilalt — celălalt care se descoperă mai iubitor decât mine și mă face să devin eu însumi iubitor prin harul său. Dacă pot în cele din urmă să iau în considerare faptul de a înfăptui în întregime reducția erotică sfârșind prin a nu mă mai urî și a mă iubi chiar și pe mine, datorez aceasta iubitorului, așadar anteriorității sale asupra mea. Celălalt mă precedă, așadar, în rolul de iubitor pe care-l asumă cel dintâi, spre deosebire de ceea ce am pretins eu până aici. De aici urmează în mod inevitabil consecința că și avansul se inversează și trece de la mine la el. Dintr-o dată centrul reducției erotice se trage înapoi dinaintea mea și mă regăsesc la periferia lui, sau cel puțin descentrat. Reducția nu rezulta, așadar, întreagă din avansul meu. În fapt, fără să o știu încă, ea preceda însuși avansul meu.

Dacă reducția erotică avea un avans chiar asupra avansului meu, asta înseamnă că de acum înainte ea cere o a treia și ultimă formulare. Așa cum ea se deschide cu întrebarea „Mă iubește cineva — de altundeva?" pe care o punea zădărnicia (§ 3), pentru a se radicaliza apoi prin întrebarea „Pot iubi eu primul?", pe care și-o impunea iubitorul (§ 17), tot așa, acum că avansul iubitorului (§ 18) se inversează și provine mai întâi din celălalt și nu din mine, trebuie să gândim reducția erotică

plecând de la iubitorul realizat, plecând de la celălalt şi nu de la mine, plecând de la adio şi nu de la repetiţie. Această ultimă basculare a centrului de greutate poate fi enunţată astfel: „Tu m-ai iubit cel dintâi". Nu că aş putea în orice clipă să mă dispensez de faptul de a face pe cel ce iubeşte riscând propriul meu avans — fără el aporia iubirii de sine ar perpetua ura tuturor pentru toţi şi a fiecăruia pentru sine; dar în elanul meu şi în măsura în care mă lansez în aceasta descopăr că însuşi acest avans nu-mi aparţine şi că nu eu îl inaugurez, ci el mă aştepta, că el mă aspiră şi mă susţine aşa cum aerul suscită un zbor, sau apa un val. Mai mult încă, înţeleg în fine că, în acest avans, celălalt a început deja să se facă iubitor cu mult înaintea mea; că, mergând orbeşte pe calea reducţiei erotice, în fapt am găsit deja dintr-o dată ceea ce credeam a căuta singur; sau, mai exact, că însăşi ceea ce căutam mă găsise deja şi mă îndreptase direct spre el. Când avansam înnebunit în propriul meu avans, iubitor orb, neştiind nici pe cine să iubesc, nici cum anume, alţi iubitori, mai bătrâni ca mine, mă urmăreau fără îndoială cu privirea, vegheau asupra paşilor mei şi mă iubeau deja fără ştirea mea, în ciuda mea. Pentru ca să intru în reducţie erotică, trebuia ca un alt iubitor să mă fi precedat în ea şi de aici să mă fi chemat la ea în tăcere.

§ 42. Sensul unic

Iată-mă revenit la punctul de unde am plecat — dar de acum înainte cu asigurarea care-mi lipsea la început. Cunosc acum ceea ce doream să cunosc. Am învăţat că niciodată nu m-aş fi putut întreba „Mă iubeşte de altfel cineva — de altundeva?", dacă un altul nu mă iubea şi el primul, el mai întâi. A trebuit să intru în reducţie erotică şi să mă fac avans sub figura iubitorului, pentru ca logica iubirii să mă conducă pe nesimţite, dar ineluctabil, spre înţelegerea faptului că un altul mă iubea cu mult înainte să-l iubesc eu însumi. A fost de ajuns să-i accept posibilitatea ca ea să devină efectivă.

Într-adevăr, nimeni nu poate pretinde, cel puţin nu fără să se mintă sau să se contrazică, că nu-l iubeşte nimeni sau nu l-a iubit vreodată. Fapt pe care-l confirmă mai multe argu-

mente. — Mai întâi că, pentru a mă plânge că nu mă iubeşte cineva, trebuie deja să trăiesc; şi pentru ca să trăiesc, a trebuit ca alţii să se iubească unul pe altul (din întâmplare sau printr-o hotărâre, o clipă sau o veşnicie, puţin contează cum anume), astfel încât să se bucure de aceasta şi, fără să mă cunoască, să mă dea în avans mie însumi; a trebuit, aşadar, ca ei să se iubească destul pentru ca să mă dăruiască mie însumi din adâncul viitorului meu. Apoi, nimeni nu mai poate pretinde că nu-l iubeşte nimeni dacă nu reproşează aceasta unui interlocutor cel puţin posibil, deci dacă nu spune aceasta cuiva care să-l poată auzi. De unde două soluţii; fie acest celălalt mă ascultă deja într-adevăr şi, într-un sens, chiar minimal, mă iubeşte încă din prezent; fie nimeni nu ascultă sau nu ascultă încă. Or chiar şi în acest caz pot continua încă să-mi pledez cauza, pot să mă plâng de soarta mea şi să acuz lumea; nu pot face asta decât pentru că socotesc că nu vorbesc în gol, pentru că mai cred încă deschisă posibilitatea că într-o zi cineva mă va auzi, că într-o zi un terţ îmi va face dreptate, pe scurt că un iubitor astăzi viitor mă va iubi eshatologic. Viitorul nu răscumpără aici prezentul printr-o stupidă iluzie empirică; fac apel mai degrabă la indiferenţa empirică prezentă în posibilitatea mea transcendentală inalienabilă de a nu fi decât ca iubitor, decât în măsura în care păstrez măcar posibilitatea de a fi iubit (§ 3) într-o zi sau în alta, într-un fel sau altul.

În fapt, pentru mine nu e vorba niciodată de a şti dacă m-a iubit, mă iubeşte sau mă va iubi cineva, ci de a şti cine şi când anume. Căci, de drept, lucrurile stau întotdeauna aşa: am fost deja iubit, sunt iubit şi voi fi iubit sau, mai probabil, cele trei mi se întâmplă. Pentru mine, care mă ştiu în mod sigur cu o datorie cel puţin posibilă (în fapt reală) faţă de un iubitor (necunoscut sau cel mai adesea cunoscut), e vorba numai de a şti dacă iubesc, pe cine iubesc şi cum îl iubesc. Şi, cum pentru a o şti e de ajuns să hotărăsc asta şi, pentru a hotărî asta n-am nevoie decât de mine, nu-mi lipseşte, aşadar, niciodată nimic pentru a mă face iubitor. Iubesc dintr-o dată potrivit imposibilităţii imposibilităţii.

Fără îndoială, aceste argumente pot părea tot atâtea paradoxuri. Ceea ce nu e de ajuns pentru a le descalifica cum o

privire mioapă n-ar pierde probabil ocazia să o facă; căci paradoxurile nu se ivesc decât dacă se încearcă vizarea anumitor fenomene plecând de la un punct de vedere altul decât cel pe care îl cer ele, sau potrivit unei intenționalități care contrazice manifestarea lor plecând de la sine (anamorfoza lor); paradoxul stigmatizează în fapt figura pe care o iau anumite fenomene refractare constituirii lor ca pretinse obiecte ale unui subiect transcendental, căruia îi resping poziția presupusă *a priori*. Dar, atunci când abordează fenomenele erotice, *ego*-ul devenit iubitor nu mai constituie nimic obiectiv: nu mai e vorba de altceva decât de el însuși, nici de alte lucruri, nici chiar de lume, ci de el însuși și de reducția sa erotică. Cel ce iubește nu constituie fenomenele erotice ca pe niște obiecte noi adăugate masei celor pe care le cunoaște deja; din contră, se lasă el însuși reluat în vizibilitatea lor radical nouă, rezervată exclusiv celor care se bucură de privilegiul de a iubi și de a se face iubiți. Din *acest* punct de vedere, paradoxurile dispar sau mai degrabă apar potrivit vizibilității lor proprii, clare și distincte în ordinea ei, cu o evidență senină, deși condiționată; evidența fenomenelor erotice nu se manifestă într-adevăr decât cu condiția să li se accepte logica proprie lor — cea pe care o deschide operațiunea inaugurală a reducției erotice. Contrar a ceea ce a sfârșit prin a pretinde metafizica, iubirea nu e lipsită nici de rațiune, nici de logică; pur și simplu ea nu admite alte rațiuni decât ale ei și nu poate fi citită decât plecând de la ele. Iubirea, amorul, nu se spune și nu se face decât într-un sens unic, al său.

Iubirea, amorul, nu se spune și nu se dă decât într-un sens unic, strict univoc. De îndată ce o înmulțim în accepțiuni subtile și diferențiate până la echivoc, nu o analizăm mai bine, ci o dizolvăm și ratăm complet. Iubirea, amorul, se definește așa cum se desfășoară — plecând de la reducția erotică și numai de la ea; nu admite, așadar, nici o altă variație decât cea a momentelor acestei unice reducții. O gândire corectă a iubirii se remarcă prin capacitatea ei de a susține cât mai departe posibil univocitatea esențială a sensului său unic. Nu trebuie să ne înșelăm însă: această univocitate nu se întemeiază pe preeminența imperială a iubitorului, care s-ar arcui peste tot

ce ar putea iubi până la indistincție, așa cum unitatea științei se bazează pe indiferența *ego*-ului față de diferența obiectelor pe care le nivelează identitatea condițiilor cunoașterii lor; din contră, cazurile iubirii converg toate în aceea că iubitorul își pierde aici primatul și în orice caz se expune, ca și ele de altfel, unicei întrebări a zădărniciei: „Mă iubește de altfel cineva — de altundeva?"; de la care plecând el se poate angaja să străbată figurile impuse ale reducției erotice. În afara acestei reducții, nici vorbă de iubire, nici de iubitor. În ea însă există doar un sens unic al iubirii.

Se va obiecta totuși că de fapt conceptul de iubire, amor, rămâne echivoc și trebuie să rămână așa pentru a nu contrazice figurile sale extreme. Să examinăm deci aceste pretinse dihotomii și să vedem dacă ele pun în cauză univocitatea iubirii. Mai întâi, se argumentează, cum să menținem într-un același concept pulsiunile care mă împing spre obiecte atât de diferite cum sunt banul, drogurile, sexul sau puterea și, mai cu seamă, cum să le asimilez mișcării care mă împinge spre celălalt (un bărbat, o femeie, Dumnezeu etc.)? Nu sare oare în ochi faptul că trebuie să admitem aici o echivocitate radicală? Pentru a lămuri chestiunea, e de ajuns să revenim la criteriul reducției erotice și să testăm cazurile în care se poate exercita. Dintr-o dată apare că întrebarea: „Mă iubește de altfel cineva — de altundeva?" (și încă mai puțin cele care urmează) nu poate privi obiectele mundane inventariate aici pur și simplu pentru că, chiar dacă pot dori să le posed, nu pot să aștept nici o asigurare de altundeva; într-adevăr, posesia lor exclude orice altundeva și le încapsulează în monada mea, care și le asimilează (sau invers). Din contră, mișcările care mă împing spre celălalt ne permit să înțelegem întrebarea „Mă iubește de altfel cineva — de altundeva?", ne îngăduie deci să exercităm reducția erotică tocmai pentru că se deschid toate spre ireductibila alteritate a celuilalt. Nu este aici nici o echivocitate a iubirii, ci stricta opoziție între dorințele unor obiecte mundane de posedat, dar care nu privesc cu nimic iubirea, și sensul unic al iubirii care se recunoaște în exercițiul reducției în proba celui de altundeva.

Acest răspuns nu împiedică totuşi o a doua obiecţie: chiar în interiorul domeniului astfel definit de către alteritate nu trebuie oare să distingem cel puţin între iubirea erotică şi iubirea prietenie, între amor şi amiciţie, altfel spus să admitem din nou echivocitatea iubirii? Să revenim iar la criteriul reducţiei erotice şi să testăm ce anume ne permite aici să punem întrebarea „Mă iubeşte de altfel cineva — de altundeva?". Vedem repede că trebuie să distingem două cazuri. Fie înţeleg prin prietenie, amiciţie, o relaţie de egalitate (sau de cvasiegalitate) între doi parteneri care împărtăşesc acelaşi interes (plăcere, utilitate, virtute etc.) pentru un lucru al lumii, care face pe terţul între ei; o asemenea relaţie ţine însă oare de acel altundeva? Nu, desigur, pentru că ea se poate răsturna de la unul la altul şi acest altundeva ar trebui să poată deveni întotdeauna un *aici*, contrar acelui altundeva erotic (§ 5); nu şi pentru că e vorba de un schimb reciproc al unui terţ mundan de care şi unul şi celălalt trebuie să se bucure şi pe care trebuie să-l posede deopotrivă; această reciprocitate se exclude, aşadar, din reducţia erotică, în care iubitorul renunţă la reciprocitate luând avansul (§ 18). O astfel de figură a prieteniei, care o interpretează ca bucuria reciprocă de un terţ mundan, nu introduce nici o echivocitate în conceptul de iubire, pur şi simplu pentru că nu ţine absolut deloc de ea. Fie se interpretează prietenia, amiciţia, drept căutarea unui altundeva ireversibil, avansul fără reciprocitate al prietenului şi jurământul ca pură semnificaţie comună. Dar din acel moment nu mai e vorba din punct de vedere formal decât de iubire, de amor, în conceptul său originar, chiar dacă nu e vorba de totalitatea figurilor ei. În orice caz, această distanţă nu e de ajuns pentru a introduce o opoziţie între iubire şi acest tip de prietenie, între amor şi amiciţie, încă mai puţin o echivocitate.

La aceasta se va răspunde printr-o a treia obiecţie, aparent mai puternică. Într-adevăr, între iubire şi prietenie, între amor şi amiciţie, se cască o echivocitate larg deschisă: prietenia subscrie desigur la reducţia erotică în măsura în care mă întreb „Mă iubeşte cineva — de altundeva?"; ea mă determină şi să fac pe iubitorul care iubeşte primul fără să aştept reciprocitatea („Pot iubi eu, primul?"); dar se opreşte în faţa re-

ducției radicalizate și refuză schimbul trupurilor erotizate. Ea exclude chiar acest stadiu în deplină cunoștință de cauză: pentru a proteja privilegiul ei distinctiv — acela de a se exercita în același moment față de *mai mulți* prieteni — trupul meu nu trebuie să se primească de la un trup anume, pentru a nu se lega, nici mărgini la nici un prieten anume; prietenia nu cere exclusivitatea; ea o respinge și se opune astfel reducției radicalizate, unde nu pot (și, prin urmare, nu trebuie) să-mi primesc trupul meu decât de la *un* singur alt trup și să-l dau pe al său doar *unui* singur celălalt. Nu putem ignora o atare distanță — care trimite spre exclusivitatea celuilalt și erotizarea trupului până la juisare și suspendare. Mai rămâne să o măsurăm cu și mai multă precizie.

Să constatăm încă o dată că prietenia, amiciția, împrumută în mod indiscutabil, fără ocolișuri și fără ambiguități însăși calea reducției erotice (zădărnicie, altundeva, iubitor, avans, jurământ); și, prin urmare, că drumul ei rămâne foarte bine cel al iubirii unice. Cu toate acestea, le separă o diferență majoră; ea se joacă mai întâi pe încrucișarea trupurilor erotizate (§ 23–24) și trecerea la juisare (§ 25) pe care iubirea, amorul, o atinge, dar de la care prietenia, amiciția, se abține. Această oprire e de ajuns oare pentru a o exclude de la sensul unic al iubirii? Se pare că nu, și din mai multe motive. Mai întâi, înfăptuind primele etape pe drumul reducției erotice, prietenia a câștigat cetățenia pe teren, prin dreptul pământului; și nu i-o vom contesta. Cu atât mai puțin cu cât ea nu pune problemele pe care le întâlnesc etapele ulterioare: într-adevăr, plecând de la încrucișarea trupurilor, fiecare fază erotică suscită numaidecât momentul său negativ, inseparabil și inevitabil — cum sunt orbitoarea confuzie a orgasmului, automaticitatea erotizării, finitudinea și suspendarea, minciuna și naturalizarea etc.; totul se petrece ca și cum pe calea erotică am înainta rapid atâta timp cât amiciția l-ar putea urma pe amant, dar că încercările încep să se adune de îndată ce amantul continuă singur fără amiciție. Ar trebuie, așadar, să răsturnăm întrebarea și să o formulăm astfel: n-ar desena oare prietenul o figură mai scurtă, dar mai realizată a reducției erotice decât amantul, care nu o continuă mai departe decât pentru a-i des-

făşura faţa întunecată (cel puţin de-a lungul unui îndelungat episod § 29–34)?

– În al doilea rând, ce anume exact din fenomenul erotic lipseşte prieteniei? Contrar evidenţelor leneşe, nu-i lipseşte erotizarea trupului şi ea nu rămâne la abstractul jurământului; şi în prietenie, în amiciţie, îmi pot primi trupul meu de la prietenul care mi-l dă fără să-l aibă, cu titlul de iubitor; şi prietenul mă îmbrăţişează şi mă ţine (dar acelaşi lucru îl face şi mama cu copilul, tatăl cu fiul etc.). Pur şi simplu aici erotizarea trupurilor nu merge până la juisare şi nu se expune, prin urmare, suspendării. Într-o astfel de erotizare a trupului fără juisare nu avem să ne temem de nici o ambiguitate: ştiu deja că erotizarea poate rămâne liberă, altfel spus că trupul se poate lăsa erotizat fără ca un alt trup să-l atingă în chip nemijlocit, ci numai prin cuvânt (§ 35). S-ar putea într-adevăr ca prietenia să împrumute chiar această cale şi să o ilustreze prima; ea ar trece atunci direct de la încrucişarea trupului meu cu cel al celuilalt (§ 23) la erotizarea liberă (§ 35, chiar § 28), fără să fie nevoită pentru aceasta să traverseze finitudinea involuntară a suspendării, nici să înfrunte lupta confuză a minciunii cu sinceritatea (§ 29–34). Să apară oare prietenul drept iubitorul fericit, pentru că e iubitor doar parţial?

În al treilea rând, înţeleasă potrivit acestui privilegiu şi acestei prescurtări, s-ar putea ca prietenia să nu mai fie definită nici mai întâi, nici numai de oprirea sa la schimbul trupurilor erotizate, ci de opţiunea ei anticipată pentru erotizarea liberă. Refuzând să se angajeze în suspendare şi repetiţie, prietenia se degajează astfel în avans de temporalitatea ei, prin urmare de copil ca al treilea aflat pe punctul de plecare (§ 39); dar nu accede în mod direct la cel de-al treilea eshatologic (§ 40), fiindcă nu are de drept funcţia de a iubi un singur celălalt, prin urmare de a iubi o dată pentru totdeauna şi în eternitate. Chiar prost situată între terţul aflat pe punct de plecare şi terţul eshatologic, între copil şi adio, prietenia cel puţin repune în mod indiscutabil piciorul pe calea erotică, dincolo de suspendare, naturalizare şi decepţie. Prietenia nu părăseşte, aşadar, niciodată reducţia erotică în curs; mai degrabă o taie pe o scurtătură pentru a ocoli o trecere dificilă şi

a ajunge mai repede la sfârşit. Dacă ea rămâne în reducţia erotică, trebuie să concluzionăm că nu se exceptează nici de la sensul unic al iubirii, al amorului.

Se va obiecta încă tocmai la acest punct că rămâne mereu o echivocitate, cel puţin între *eros* şi *agape*. Cum distincţia filologică precisă şi constantă care le-ar putea opune rămâne să fie stabilită, să ne ţinem de accepţiunea cea mai larg răspândită a conflictului lor: iubirea pasiune care se bucură de sine şi îl posedă pe celălalt ar contrasta cu iubirea virtute care dăruie celuilalt şi se uită pe sine însăşi. Or nu e nevoie de multă atenţie pentru a constata că aceste caracteristici sunt schimbate de la una la alta. Iubitorul, care renunţă prin excelenţă la posesie şi la reciprocitate luând avansul său, juisează totuşi, erotizează prin cuvânt, revendică de asemenea cu gelozie şi uneori se eschivează. Dar acelaşi iubitor care juisează şi posedă nu ajunge aici decât uitându-se şi abandonându-se cel dintâi: mai întâi, în general şi în principiu, prin avansul său; apoi, încă şi mai precis, erotizând mai întâi trupul celuilalt şi nu pe al său (el nu o poate face de altfel, pentru că nu-l are); trebuind să aştepte de asemenea ca un celălalt să i-l dea pe al său; şi, în fine, acordându-i celuilalt în mod unilateral fidelitatea pe care acesta din urmă nu o poate promite. *Eros*-ul său se dovedeşte astfel la fel de oblativ şi gratuit ca şi *agape*-le de care de altfel nu se distinge. E nevoie de multă naivitate sau de orbire, sau mai degrabă trebuie să ignorăm totul despre cel ce iubeşte şi logica erotică, pentru a nu vedea că *agape*-le posedă şi consumă tot atât cât oferă şi abandonează *eros*-ul. Nu e vorba de două iubiri, ci de două nume dintr-o infinitate de altele pentru a gândi şi a spune iubirea unică, amorul unic. Tot ceea ce se înţelege plecând de la reducţia erotică se fenomenalizează potrivit logicii ei unice. Ceea ce face excepţie de la ea nu desemnează nici un alt sens al iubirii: nu ţine pur şi simplu de ea. Dificultatea nu constă în a introduce excepţii la reducţia erotică şi echivocităţi în iubirea univocă, ci în a măsura până unde anume se întinde sensul ei unic. În mod evident dincolo de sexualizarea sa, pe care totuşi singură o face inteligibilă, deşi ea nu constituie decât o figură a ei — cea mai tăioasă, dar nu şi cea mai tare.

Din acest moment, dacă iubirea, amorul, nu se spune decât aşa cum se dă — în sens unic — şi dacă, de altundeva, Dumnezeu Se numeşte cu acelaşi nume al iubirii, ar trebui să concluzionăm oare că Dumnezeu iubeşte aşa cum iubim noi, cu aceeaşi iubire ca noi, potrivit unicei reducţii erotice? Putem evident ezita, dar totuşi nu putem evita această întrebare. Căci, de fapt, Dumnezeu nu Se revelează numai prin iubire şi ca iubire; El se revelează şi prin mijloacele, figurile, momentele, actele şi stadiile iubirii, ale unicei şi singurei iubiri, cea pe care o practicăm şi noi. El face pe iubitorul ca şi noi — trecând prin zădărnicie (a idolilor), prin întrebarea dacă Îl iubeşte cineva şi avansul de a iubi El primul, prin jurământul şi faţa (icoana), trupul şi bucuria comuniunii, prin durerea suspendării noastre şi revendicarea geloasă, prin naşterea celui de-al treilea în tranzit şi anunţul celui de-al treilea eshatologic, care sfârşesc prin a se identifica în Fiul întrupat până la promulgarea unilaterală de către El a fidelităţii noastre. Dumnezeu practică asemenea nouă logica reducţiei erotice, împreună cu noi, după acelaşi rit şi după acelaşi ritm ca şi noi, până într-atât încât ne putem chiar întreba dacă nu cumva o învăţăm de la El şi de la nimeni altul. Dumnezeu iubeşte în acelaşi sens ca şi noi.

Cu o infinită diferenţă însă. Când Dumnezeu iubeşte (şi într-adevăr El nu încetează niciodată să iubească), El iubeşte pur şi simplu infinit mai bine decât noi. Iubeşte la perfecţie, fără greşeală, fără nici o eroare, de la început până la sfârşit. Iubeşte primul şi ultimul. Iubeşte ca nimeni altul. La sfârşit nu descopăr doar că un altul mă iubea înainte ca eu să-l iubesc, prin urmare că acest celălalt făcea deja pe iubitorul înaintea mea (§ 41), dar mai cu seamă că acest prim iubitor dintotdeauna se numea Dumnezeu. Cea mai înaltă transcendenţă a lui Dumnezeu, singura care nu-L dezonorează, nu ţine de putere, nici de înţelepciune, nici chiar de infinitate, ci de iubire, de amor. Fiindcă singură iubirea e de ajuns ca să pună în lucrare toată infinitatea, toată înţelepciunea şi toată puterea.

Dumnezeu ne precedă şi ne transcende, dar mai întâi şi mai cu seamă în aceea că El ne iubeşte infinit mai bine decât iubim şi Îl iubim noi. Dumnezeu ne întrece cu titlul de cel mai bun amant.

Cuprins

Iubirea şi filozofia — de la onoarea metafizică pierdută la demnitatea restaurată fenomenologic (IOAN I. ICĂ JR) . 5

Tăcerea iubirii 25

I. DESPRE O REDUCȚIE RADICALĂ

§ 1. Îndoiala de certitudine 37
§ 2. „La ce bun?" 43
§ 3. Reducția erotică 47
§ 4. Lumea potrivit zădărniciei 56
§ 5. Spațiul 59
§ 6. Timpul 63
§ 7. Ipseitatea 68

II. DESPRE FIECARE PENTRU SINE, CĂ SE URĂȘTE

§ 8. Distanța şi contradicția 73
§ 9. Imposibilitatea unei iubiri de sine 77
§ 10. Iluzia de a persevera fiecare în ființa sa 80
§ 11. Fie că o vreau, sau nu 85
§ 12. Ura de sine 88
§ 13. Trecerea la răzbunare 94
§ 14. Aporia asigurării 101

III. DESPRE CEL CE IUBEȘTE, CĂ SE FACE AVANS

§ 15. Reducerea reciprocității 105
§ 16. Asigurarea pură 109

§ 17. Principiul raţiunii insuficiente 117
§ 18. Avansul 123
§ 19. Libertatea ca intuiţie 132
§ 20. Semnificaţia ca o faţă 142
§ 21. Semnificaţia ca un jurământ 146

IV. DESPRE TRUP, CĂ SE STÂRNEŞTE

§ 22. Individualitatea 153
§ 23. Trupul meu şi al său 160
§ 24. Erotizarea până la faţă 170
§ 25. Juisarea 178
§ 26. Suspendarea 187
§ 27. Automatul şi finitudinea 191
§ 28. Vorbele pentru a nu spune nimic 197

V. DESPRE MINCIUNĂ ŞI VERACITATE

§ 29. Persoana naturalizată 207
§ 30. Distanţa şi decepţia 212
§ 31. Raptul şi perversiunea 220
§ 32. Strada feţelor întunecate 225
§ 33. Onoarea geloziei 231
§ 34. De partea urii 235
§ 35. Erotizarea liberă 240

VI. DESPRE AL TREILEA, CĂ SOSEŞTE

§ 36. Fidelitatea ca temporalitate erotică 247
§ 37. Hotărârea anticipatoare ultimă 255
§ 38. Venirea celui de-al treilea 261
§ 39. Copilul sau al treilea pe punctul de plecare 269
§ 40. Adio-ul sau al treilea eshatologic 274
§ 41. Chiar de sine 280
§ 42. Sensul unic 284

Difuzare: SC *SUPERGRAPH* SRL
str. Biserica Alexe, nr. 24
040269 Bucureşti, sector 4
tel./fax 021-3367913